

Die Geisterwelt im Glauben des Paulus.

Von

Martin Dibelius.



Göttingen
Vandenhoeck & Ruprecht
1909.

Die Geisterwelt im Glauben des Paulus.

Von

Martin Dibelius.



Göttingen
Vandenhoeck & Ruprecht
1909.

Vorwort.

Der Geisterglaube einer Religion bewahrt alte, ererbte Vorstellungen allen Wandlungen zum Trotz bis in späteste Zeiten und deutet so auf die Vergangenheit der Religion; er ist aber auch fähig, sich mit neuen religiösen Gedanken durchdringen zu lassen — ein Prozeß, der schließlich zur Wendung ins Psychologische führt — und zeigt so die Höhenlage der Religion. Damit ist das Interesse gekennzeichnet, von dem diese Untersuchung geleitet worden ist. Ich wollte nicht nur eine Sammlung von Parallelen geben, sondern die einzelnen Vorstellungen nach ihrer Herkunft und ihrer Bedeutung für Paulus befragen.

Daß mich meine Studien in jungen Jahren auf ein so weites und so reichen Ertrag bietendes Arbeitsfeld geführt haben, betrachte ich als ein großes Lebensglück. Die Art solcher Arbeit bringt es mit sich, daß man in ganz besonderem Maße an die Abhängigkeit eigenen Erkennens von Forschungen anderer gemahnt wird; ich bin mir immer dessen bewußt geblieben, daß eine solche Untersuchung überhaupt erst ermöglicht wurde durch die religionsgeschichtlichen Veröffentlichungen der letzten beiden Jahrzehnte, die eine große Zahl von Quellen auch über die Grenzen der Spezialdisziplin hinaus zugänglich gemacht haben. Mit besonderem Dank erwähne ich, daß ich auch persönlich mit Ratschlägen und Hinweisen unterstützt worden bin: in sprachgeschichtlichen Fragen von den Herren Professor D. Deißmann und Professor Dr. Gruppe in Berlin, in Sachen der rabbinischen Literatur von den Herren Dr. Fromer in Charlottenburg und Professor

D. Wünsche in Dresden. Wie viel ich im Einzelnen den Arbeiten der Vorgänger verdanke, wird der Leser dem Buche selbst anmerken. — Das Stellenregister am Ende des Buches stammt von der Hand meiner Frau.

So weit gespannt der Rahmen der Untersuchung in religionsgeschichtlicher Beziehung ist, so eng begrenzt erscheint ihr Gebiet, wenn wir auf den Reichtum des paulinischen Glaubens blicken. Aber wer sich auf diesem engen Gebiet umsieht, lernt eine der reizvollsten Erscheinungen der Geschichte kennen: wie die geistige Bedeutung eines Menschen aus den gegenseitigen Beziehungen seiner Innenwelt und seiner Umwelt erwächst.

Schöneberg-Berlin, September 1909.

Dr. Martin Dibelius
Lizentiat der Theologie.

Inhalt.

Die Anschauungen des Urchristentums über die Engel, den Satan, die Dämonen waren lange Zeit hindurch für die Wissenschaft ein, wenn nicht unentdecktes, so doch unbeachtetes Land. Diese Vorstellungen schienen an der Peripherie des urchristlichen Gedankenkreises zu liegen, mit dem Zentrum christlichen Glaubens in keiner Verbindung zu stehen; ja sie schienen originalen christlichen Gutes überhaupt zu ermangeln und lediglich auf dem Wege bewußter Rezeption und unbewußter Akkomodation ins Christentum hineingekommen zu sein. So erklärt es sich, daß erst das Erwachen des religionsgeschichtlichen Interesses in den letzten Jahrzehnten des vorigen Jahrhunderts den Blick der Forscher auf dies Gebiet lenkte. Man begann mehr als bisher darauf zu merken, wie der sprudelnde Quellfluß des jungen Christentums in seinem weiteren Laufe von rechts und links her andere Bäche und Flüsse aufnahm und erst auf diese Weise zu dem großen, breiten Strom wurde, als den die Welt das Christentum kennen gelernt hat. So kam es, daß auch peripherische Gedanken zu interessieren begannen und man mehr und mehr Wert darauf legte, das ganze Gebiet christlicher Vorstellungen zu erforschen.

Die erste wissenschaftliche Untersuchung der paulinischen Anschauungen von den Geistern unter diesem Gesichtspunkt unternommen zu haben, ist das Verdienst Everlings in seiner Monographie über die paulinische Angelologie und Dämonologie[1]. Zwar haben schon früher einzelne Forscher in umfangreicheren Werken auch auf die Geistervorstellungen des Paulus manches aufhellende Licht geworfen[2], allein es bedurfte

1. Everling, Die paulinische Angelologie und Dämonologie, Göttingen 1888.

2. Vor allem kommen hier in Betracht: Gfrörer, Das Jahrhundert des Heils, Stuttgart 1838, sowie Klöpper, Der Brief an die Colosser, Berlin 1882, endlich Spitta, Der zweite Brief des Petrus und der Brief des Judas, Halle 1885.

doch der monographischen Behandlung, um die Art dieser Vorstellungen richtig einzuschätzen. Durch die dogmatische Behandlung, durch die christliche Tradition und Legendenbildung, vor allem aber durch die bildende Kunst war man daran gewöhnt worden, „Engel“ schlechthin als Bezeichnung guter, lichter Wesen aufzufassen. Gestützt auf die Zeugnisse der apokryphen und pseudepigraphischen Literatur zeigte Everling nun, daß die Unterscheidung der Geister nach sittlichen Qualitäten in die urchristliche Anschauung größtenteils erst eingetragen sei, daß auch die sogenannten „guten Engel“ in den Vorstellungen der ältesten Christen eine uns bisweilen recht sonderbar anmutende, keineswegs immer den Menschen günstige Rolle spielen. War dies aber einmal erkannt, so lag kein Grund vor, um deswillen die Dämonen von einer Untersuchung über die Geisterwelt auszuschließen gewesen wären. Natürlich ist damit nicht jede Unterscheidung im Geisterreiche geleugnet, aber es ist doch gezeigt, daß man dieses Reich nicht lediglich nach dem Gegensatz von gut und böse aufteilen darf.

Die vorliegende Arbeit hofft die Untersuchung an einigen Punkten weiterführen zu können. Abgesehen von der Erklärung der einzelnen Stellen, bei der ich mehrfach zu anderen Ergebnissen gelangt bin wie Everling, kommen hauptsächlich folgende prinzipielle Fragen in Betracht:

1. Everling verwendet zur Erklärung hauptsächlich die sog. Apokryphen und Pseudepigraphen und nur vereinzelt rabbinisches Material. Gewiß findet sich Aufschluß über viele Anschauungen des griechisch redenden Juden Paulus in der Literatur der Apokalypsen und moralischen Schriften des Spätjudentums. Aber nicht zu allen Gedanken wird man den Schlüssel auf diese Weise finden. Man darf nicht vergessen, was den Mann aus Tarsus von den galiläischen Fischern unterscheidet: die rabbinische Bildung. Während jene mit ihrem Volke glaubten, träumten und hofften, hat er die Weisheit jüdischer Schriftgelehrten in sich aufgenommen, ist in die Labyrinthe jüdischer Auslegungskunst eingedrungen, hat sich gewöhnt, das Alte Testament im Sinne der werdenden Halacha und Haggada zu verstehen. Dabei bleibt der Mann, bleibt seine Schreibweise im wesentlichen volkstümlich; aber sein

Denken ist mit jüdischen Elementen durchsetzt. Und diese Elemente spielen auch in den Schriften des Christen Paulus nicht die geringste Rolle; keiner der vier großen Hauptbriefe ist frei von ihnen. Die Fundgrube aber, aus der wir heute diese und ähnliche Gedanken in reicher Fülle entnehmen können, ist die *talmudische und midrasische Literatur.*

Der Haupteinwand, der gegen die Benutzung dieser Schriften bei der Erklärung des Neuen Testaments erhoben zu werden pflegt, ist der Hinweis auf ihr relativ geringes Alter; allerdings liegt ihre Entstehung im allgemeinen nicht soweit zurück, daß sie als Zeitgenossen der neutestamentlichen Literatur betrachtet werden könnten. So ist, zumal da es sich nicht um literarische Abhängigkeit, sondern um Gedankenverwandtschaft handelt, eine gewisse Vorsicht bei der Vergleichung selbstverständlich. Jenes kategorische Urteil aber, das die rabbinische Literatur von der Erklärung des Neuen Testaments einfach ausschließt, erscheint mir keineswegs stichhaltig. Der Satz, daß eine religiöse Vorstellung nicht erst aus der Zeit ihrer Kodifizierung datiert, der auf dem Gebiet des Alten Testaments allmählich Axiom zu werden beginnt, muß auch für die urchristliche Geschichte seine Geltung behaupten. Und von einem Volk wie dem jüdischen, das gerade auf dem Wege der peinlichsten Konservierung seiner Tradition sein Volkstum durch die Jahrhunderte hindurchgerettet hat, muß er noch in erhöhtem Maße gelten. Sodann läßt sich oft aus ausgebildeteren Vorstellungen ein Rückschluß auf ihre Wurzel ziehen. Oft ist in einem Pauluswort ein jüdischer Kern zu erkennen, um den sich in wirrer Vermengung halachischer und haggadischer Stoff im Talmud angesetzt hat. Endlich handelt es sich durchaus nicht immer um Verwandtschaft einzelner Gedanken, sondern um den Geist, der im rabbinischen Schrifttum lebt, um die Frage, was innerhalb dieser Gedankenwelt möglich, was ausgeschlossen ist. Freilich ist ein solches Verständnis des Talmud von innen heraus schwer zu erlangen. Ich glaube aber wenigstens zeigen zu können, daß das rabbinische Material oft neutestamentliche Texte erläutert, die der Erklärung scheinbar unüberwindliche Schwierigkeiten entgegenstellen.

2. Die Vorstellungen des Paulus müssen aus seiner Zeit

und seiner Umgebung heraus verständlich gemacht werden. Aber damit scheint mir die Pflicht des Historikers noch nicht erfüllt zu sein. Es gilt zu fragen, warum diese oder jene Anschauung an mehreren Orten zu belegen ist. Es gilt das große Problem aller vergleichenden Religionsgeschichte: Analogie oder Genealogie? an einzelnen Punkten zu entscheiden.[1] Hat Ideenwanderung stattgefunden? Sind die Vorstellungen autochthon entstanden? Es muß jedenfalls versucht werden, die einzelnen Züge des paulinischen Geisterglaubens *der* Umwelt einzugliedern, in die sie gehören; darum darf das Verfahren nicht auf das bloße Aufsuchen von Parallelen beschränkt bleiben. Mit dem Aufgeben dieser Beschränkung verliert wohl die religionsgeschichtliche Methode auch den Zufälligkeitscharakter, der ihr nach der Meinung vieler heute noch anhaftet. Und wenn man sich der Herkunft und der Art der Verbreitung verschiedener Stoffe bewußt bleibt, erscheinen auch die Probleme lösbar, die uns der Synkretismus in so reichem Maße bietet. Ich habe mich bemüht, die einzelnen Gedanken des Paulus *nach ihrer Herkunft zu sondern,* zu fragen, welche Züge des gefundenen Bildes den Anschauungen des Alten Testaments, der Gedankenwelt des Spätjudentums, den Vorstellungen des Hellenismus entstammen. Dadurch wird man leicht zu mancher Einseitigkeit gedrängt, denn in einer Menschenseele gibt es kühnere Kombinationen von Gedanken als im Rahmen einer historischen Untersuchung möglich erscheinen. Aber der Versuch einer solchen Sonderung war schon deshalb notwendig, um die Bedeutung herauszustellen, die die betreffenden Vorstellungen für Paulus selbst hatten.

3. Die *Bedeutung* der Geisteranschauungen *im Glauben des Paulus* nachzuweisen — das gilt als letztes Ziel dieser Untersuchung. Es war die Verbindung herzustellen zwischen dem Geisterglauben und anderen religiösen und theologischen Gedanken des Paulus. Mir scheint, daß an diesem Punkt ein Mangel von Everlings Schrift zu spüren ist, auf den auch die bisweilen beklagte[2] Nichtachtung der Everling'schen Resultate zurückgeführt werden muß. Die alte Anschauung

1. Vgl. Deißmann, Licht vom Osten 190f.

2. Vgl. Brückner, die Entstehung der paulinischen Christologie, Straßburg 1903, S. 192.

meinte, eine Erforschung des paulinischen Geisterglaubens lohne sich nicht, weil er mit dem wirklichen Glauben des Paulus nichts zu schaffen habe. Den ersten Satz hat Everling widerlegt, in die Erörterung des zweiten ist er kaum eingetreten. Und doch ist die Stellung des Geisterglaubens in der Religion des Paulus von besonderer Bedeutung für die Eschatologie und Christologie. Man darf diese Dinge nicht als peripherisch ausscheiden, denn einzelne Gedanken reichen bis ins Zentrum der Frömmigkeit: man verliert ein Stück paulinischen Glaubens, wenn man sie verschmäht.[1] Der dritte Teil dieser Untersuchung soll dem Nachweis dienen, welche der im ersten und zweiten Teil gefundenen Gedanken für Paulus selbst Bedeutung erlangt haben.

Als *Quellen* für die Darstellung des paulinischen Geisterglaubens kommen zunächst die vier Hauptbriefe und der Philipperbrief in Betracht; der erste Thessalonicherbrief gilt mir gleichfalls als echt; auch auf die einschlägigen Stellen des zweiten Thessalonicherbriefs bin ich mit allem Vorbehalt eingegangen, da mir die Echtheitsfrage hier noch nicht befriedigend erledigt zu sein scheint. Der Philemonbrief enthält nichts, was unser Problem berührt. Beim Kolosser- und Epheserbrief ist die Echtheitsfrage so mit dem angelologischen Problem verknüpft, daß diesen Schreiben und den ihnen eigentümlichen Problemen eine besondere Untersuchung gewidmet werden mußte (zweiter Teil). Die Unechtheit der Pastoralbriefe in ihrer gegenwärtigen Gestalt ist vorausgesetzt; die zweifellos dem paulinischen Gedankenkreis verwandten Anschauungen dieser Briefe von der Geisterwelt sind in einem Anhang zur Ergänzung der paulinischen Vorstellungen behandelt.

Der *Gang der Untersuchung* war somit gegeben: zunächst galt es, die paulinischen Aussagen über die Geister in jenen

---

1. Darum scheint mir auch die Teilung der Angelologie unzulässig, die A. Jeremias, Babylonisches im Neuen Testament 83f., gibt: eine „schlichte Engelvorstellung, die frei ist von allem mythologischen Beiwerk“ und eine „mythologische Engellehre, die mit der astralen Kosmogonie zusammenhängt“. Damit wird unser modernes Empfinden zum Richter über antike Gedanken gemacht. Im Gegenteil ist auch die alttestamentliche Anschauung, die noch am ehesten als „schlichte Engelvorstellung“ anzusprechen wäre, ihrem Ursprung und ihrer Ausbildung nach mit mythologischen Elementen durchsetzt.

zuerst genannten sieben Briefen zu untersuchen, dann die Probleme des Kolosser- und Epheserbriefs zu erörtern, endlich die Fragen nach Herkunft und religiöser wie theologischer Bedeutung der gefundenen Vorstellungen zu beantworten. Die Disposition des ersten Teiles geht von der Erfahrung aus, daß die Frage, ob überhaupt von Geistern die Rede ist, trotz Everlings Monographie an einzelnen Stellen verschieden beantwortet wird; darum beginnt die Untersuchung mit dem sicheren *ἄγγελος*, um über *σατανᾶς* und *δαιμόνιον* zu den zweifelhafteren Termini wie *ἄρχοντες τοῦ αἰῶνος τούτου*, *στοιχεῖα* usw. zu gelangen. Eine systematische Teilung nach „Klassen“ sollte aus Gründen, die im dritten Teil erörtert sind, unterlassen werden. Innerhalb der einzelnen Unterteile schien es mir am zweckmäßigsten zu sein, von den bedeutsamsten Stellen auszugehen und so eine für den Gegenstand der Untersuchung nicht weiter fruchtbare Anordnung nach Briefen zu vermeiden.

Eine gewisse sprachliche Grundlage sollen der Untersuchung die beigefügten sprachgeschichtlichen Exkurse geben. Wenn auch das dort beigebrachte Material für die Erklärung einzelner Stellen nur relativ geringe Bedeutung hat, so darf man doch auch bei einem Problem wie dem hier erörterten der Frage nicht ausweichen, wie die hellenistische Profansprache den im Neuen Testament gebrauchten Terminus verstanden hat. — Ferner sind, um die Einzeluntersuchung zu entlasten, einige umfangreichere Texte als Beilagen angefügt.

Noch ein Wort zu den deutschen Übertragungen der neutestamentlichen Stellen. Sie wollen keine grammatisch richtigen Übersetzungen sein, spiegeln vielmehr sehr oft die in der Erklärung gegebene Auffassung der Stelle wieder. Ich glaubte durch sie den Text zu entlasten und dem psychologischen Ziel einer solchen historischen Untersuchung wenigstens näher zu kommen: die Stimmung wiederzugeben, aus der heraus Paulus seine Worte gesprochen oder geschrieben hat.

I.

Die Geister im Glauben und Leben der Gemeinde.

(Die in den Thessalonicher-, den vier Hauptbriefen und dem Philipperbrief vorausgesetzten Anschauungen des Paulus von der Geisterwelt.)

1. Engel.

Es soll von gesichertem Boden aus vorgegangen werden; darum müssen die Stellen der paulinischen Briefe, deren Beziehung auf Geistwesen heute nicht mehr zweifelhaft ist, in der Untersuchung möglichst voranstehen. Am einwandfreiesten in dieser Hinsicht sind die Bezeichnungen *ἄγγελος*, *σατανᾶς*, *δαιμόνιον*; von ihnen soll *ἄγγελος* „Engel“ als der häufigste Ausdruck zunächst untersucht werden. In Exkurs I wird zu zeigen versucht, daß *ἄγγελος* nicht nur für die Juden ein Geistwesen bedeutete, daß man vielmehr auch auf heidnischem Boden das Wort in dämonologischem Sinne brauchte. Schon daraus ergibt sich, daß wir nicht auf ein System, sondern auf das Durcheinandergehen mannigfacher Vorstellungen gefaßt sein müssen, wenn wir an die *ἄγγελοι*-Stellen bei Paulus herantreten.

1. Kor. 6 2f.

Paulus tadelt die Korinther, daß sie ihre Streitigkeiten vor heidnischen Gerichten zum Austrag bringen. Das Unchristliche ihres Verhaltens macht er ihnen klar mit den Worten:

2 *ἢ οὐκ οἴδατε, ὅτι οἱ ἅγιοι τὸν κόσμον κρινοῦσιν; καὶ εἰ ἐν ὑμῖν κρίνεται ὁ κόσμος, ἀνάξιοί ἐστε κριτηρίων ἐλαχίστων;*
3 *οὐκ οἴδατε, ὅτι ἀγγέλους κρινοῦμεν, μήτιγε βιωτικά;*

Oder wißt ihr nicht, daß die Heiligen die Welt richten werden? Gehört euch nun das Gericht über die Welt, seid ihr dann nicht zuständig, über die geringfügigsten Dinge zu Gericht zu sitzen?[1] Wißt ihr nicht, daß wir Engel richten werden? Geschweige denn Alltagshändel.[2]

Der Text bietet zu kritischem Eingreifen keinen Anlaß. Holsten's[3] Streichung von v. 3 hat sich nicht durchzusetzen vermocht und mit Recht: formell schließt sich v. 4 mit seinem vorgestellten *βιωτικά* gut an v. 3 an, inhaltlich bietet v. 3 keine Störung des Zusammenhangs, sondern eine wirkungsvolle Variation des einmal angeschlagenen Motivs, endlich kann auf den Wechsel der Person *οἴδατε—κρινοῦμεν* bei einem Paulus, vollends beim diktierenden Paulus, kein Gewicht gelegt werden.

Der Nachdruck liegt auf der Gegenüberstellung von jetzt und einst: jetzt könnt ihr angeblich nicht selber zu Gericht sitzen (noch dazu über unwichtige Dinge) — einst aber werdet ihr zu Gericht sitzen (noch dazu über Welt und Engel). Dieses Verständnis der Stelle, das die Gegenüberstellung zweier *richterlicher* Tätigkeiten fordert, macht alle Deutungen hinfällig, die *κρίνειν* uneigentlich fassen wollen, so die Übersetzung „herrschen", so die Erklärung „beschämen, zeugen gegen" (wie *κατακρίνειν* Mt. 12_{42} = Lk. 11_{31})[4], natürlich auch die Beziehung auf christliche Staaten, die in einem Paulusbrief so wie so ausgeschlossen ist. Auch der Sprachgebrauch der uns erhaltenen paulinischen Briefe ist geeignet, dies Resultat zu bestätigen, denn an den meisten Stellen bedeutet *κρίνειν* bei Paulus „richten", „(be)urteilen", „entscheiden".

---

1. *κριτήριον* = Gerichtsplatz (vgl. Pape HWB[3]); „geringste Gerichtsplätze" = Plätze, wo über die geringsten Dinge entschieden wird.

2. *βιωτικός* = was das tägl. Leben, was das Vermögen betrifft. Nägeli, Wortschatz d. Ap. Paulus 31 verweist dazu auf Grenfell, Hunt and Smyly, the Tebtunis Papyri I. n. 52, 9: *συγγραφὴν καὶ ἕτερα βιωτικὰ σύμβολα* (Geschäftsdokumente). Die spezielle Beziehung auf geschäftliche Dinge („mein und dein"; Preuschen, HWB) ist aber aus unserem Text nicht mit Notwendigkeit herauszulesen; hier stehen im Gegensatz zu dem Gericht über Engel einfach die unwichtigsten Rechtshändel.

3. Evangelium des Paulus I 289.

4. Vgl. Erasmus (nach Heinrici bei Meyer[8] 191 Anm.): vestra pietas illorum impietatem . . . . . , condemnabit.

Paulus erinnert die Korinther zur Bekräftigung seines Verweises an die Hoffnung der Christen, die Welt und die Engel einst richten zu dürfen. Die Einführung dieses Gedankens mit *οὐκ οἴδατε* läßt mindestens erkennen, daß Paulus ihn bei seinen Lesern als bekannt voraussetzt, wenn man nicht sogar annehmen will, Paulus beziehe sich auf seine eigene Predigt in Korinth. Christen als Richter der Engel — so vertraut die Vorstellung den Adressaten gewesen sein mag, so fern liegt sie uns; damit hängt es zusammen, daß sie, soviel ich sehe, eine befriedigende Erklärung noch nicht gefunden hat.[1] Um ihr den geschichtlichen Rahmen zu geben, müssen wir zwei Gedanken heranziehen: die Erwartung, daß das Weltgericht den Frommen zufallen werde (siehe v. 2 in unserer Stelle) und den Glauben an Völkerengel.

1. Wie die Christen der apostolischen Zeit zu dem Gedanken kamen, daß sie die Welt richten würden, ist deutlich für uns erkennbar. Sie fühlten sich als das wahre Israel, sie bezogen die Aussagen des Alten Testaments über die Heiligen, Gerechten, Frommen auf sich. Daß diese am Weltgericht teilnehmen würden, das las man im Alten Testament an mehr als einer Stelle. Wir müssen dabei natürlich jede Rücksicht auf den eigentlichen Sinn der Stellen außer Acht lassen und uns völlig in die Stimmung jener Zeit versetzen, die dem weissagenden Wort des Alten Bundes immer den tiefsten und für die eigene Zeit bedeutsamsten Sinn unterlegte. So bezog man jedenfalls Dan. 7_{22} (LXX) auf das Weltgericht durch die Heiligen, d. h. die Christen: *ἕως τοῦ ἐλθεῖν τὸν παλαιὸν τῶν ἡμερῶν, καὶ τὴν κρίσιν ἔδωκε τοῖς ἁγίοις τοῦ ὑψίστου* . . . Und ähnlich stand es mit Sap. 3_8, wo von den Gerechten gesagt wird: *κρινοῦσιν ἔθνη καὶ κρατήσουσι λαῶν.* Vor allem aber verhieß Ps. $149_{6ff.}$ deutlich den Frommen das Weltgericht: *αἱ ὑψώσεις τοῦ θεοῦ ἐν λάρυγγι αὐτῶν, καὶ ῥομφαῖαι δίστομοι ἐν ταῖς χερσὶν αὐτῶν, τοῦ ποιῆσαι ἐκδίκησιν ἐν τοῖς ἔθνεσιν, ἐλεγμοὺς ἐν τοῖς*

---

1. Everling 18 f. zieht Henoch 13 heran, wo Henoch den gefallenen Wächtern ihr Urteil verkündet. Allein erstlich richtet er sie nicht selbst, sodann kann nicht alles, was von einer Lieblingsfigur jüdischer Spekulationen wie Henoch gesagt wird, ohne weiteres auf die „Heiligen“ übertragen werden. Henoch vertritt hier lediglich die Erzengel (Hen. 12_4), vergl. Spitta, Der zweite Brief d. Petrus und der Brief d. Judas 171.

λαοῖς, τοῦ δῆσαι τοὺς βασιλεῖς αὐτῶν ἐν πέδαις καὶ τοὺς ἐνδόξους αὐτῶν ἐν χειροπέδαις σιδηραῖς, τοῦ ποιῆσαι ἐν αὐτοῖς κρίμα ἔγγραπτον· δόξα αὕτη ἐστὶ πᾶσι τοῖς ὁσίοις αὐτοῦ. Der Gläubige, der dies las, glaubte sich zum Weltgericht berufen.

2. Zum Weltgericht gehört auch das Engelgericht; das war eine selbstverständliche Folgerung jüdisch-christlichen Glaubens. Denn die Engel sind, wie wir noch sehen werden, die Herrscher und Vorgesetzten, die diese Welt in ihren einzelnen Teilen regieren; darum glaubt man, daß jedes Ding seinen Engel im Himmel habe. Die bedeutsame, den altorientalischen Religionen gemeinsame Anschauung, daß Himmelsbild und Weltenbild einander entsprechen, tritt hier zu Tage; speziell für den Engelglauben des Talmudjudentums ist dieser Gedanke in klassischer Weise formuliert worden in dem bekannten Spruch, Jalkut Chadasch 147d: „es ist kein Ding in der Welt, auch nicht ein Kräutlein, über welches nicht ein Engel gesetzt ist“.

Unsere Stelle, 1. Kor. 6_3, kann aber nicht auf eine gelegentlich aus dem Gedanken des Weltgerichts gezogene Folgerung zurückgehen; sie setzt einen allgemein bekannten Glauben voraus, dessen Entstehung es noch näher zu beleuchten gilt. Er wird uns deutlich, wenn wir daran denken, daß die Objekte des Rechtsprechens in den zitierten alttestamentlichen Stellen die Völker sind, und daß gerade bei den Völkern die skizzierte Vorstellung von den Engeln als Vertretern aller Dinge besonders charakteristisch ausgebildet worden ist. Der Glaube an Völkerengel ist im Judentum gut bezeugt und weit verbreitet. Schon das Buch Daniel kennt ihn[1], der Siracide spricht ihn aus[2], der LXX-Text von Dt 32_8[3] läßt ihn durchklingen; die pseudepigraphische[4] und vollends die

---

1. Dan. 10 nennt die Schutzherren Persiens und Griechenlands. Als Schutzherr Israels erscheint Dt 32_9 LXX, Sir. 17_{17}, Jubil. 15_{32} Gott selber; Dan. $10_{13. 21.}$ 12_1 aber und wohl auch Hen. 20_5 Michael. Das hat man mit dem Abfall Israels erklärt: weil die Israeliten die Wege der Völker gewandelt sind, sollen sie auch wie die Völker unter Schutzherren stehen. Schemoth rabba 32; zu 23_{22} (nach Wünsche). 2. Sir. 17_{17}.

3. *ὅτε διεμέριζεν ὁ ὕψιστος ἔθνη, ὡς διέσπειρεν υἱοὺς Ἀδάμ, ἔστησεν ὅρια ἐθνῶν κατὰ ἀριθμὸν ἀγγέλων θεοῦ.*

4. Hen. 20_5 (?) 89_{59}.

talmudische[1] und midrasische[2] Literatur hat ihn gepflegt und fortgebildet.[3] Dieser Glaube mußte nun dazu führen, daß man an gewissen Stellen des Alten Testaments, die von Israels Feinden, den Heiden, redeten, in erster Linie an deren Schutzherren, die Völkerengel, dachte. In der Tat findet sich derartiges im Neuen Testament ausgesprochen:

a) Jes. 45_{22} . . . (*οἱ ἀπ' ἐσχάτου τῆς γῆς*) . . . 23 *κατ' ἐμαυτοῦ ὀμνύω* . . . . *ἐμοὶ κάμψει πᾶν γόνυ καὶ ὀμεῖται πᾶσα γλῶσσα τὸν θεόν.*	Phil. 2_{10} *ἵνα ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ πᾶν γόνυ κάμψῃ ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ καταχθονίων* 11 *καὶ πᾶσα γλῶσσα ἐξομολογήσεται ὅτι κύριος Ἰησοῦς Χριστός* . . .
b) Ps. 109 $(110)_{1}$ *εἶπεν ὁ κύριος τῷ κυρίῳ μου· κάθου ἐκ δεξιῶν μου ἕως ἂν θῶ τοὺς ἐχθρούς σου ὑποπόδιον τῶν ποδῶν σου.*	1. Kor. 15_{24} . . . . *ὅταν καταργήσῃ πᾶσαν ἀρχὴν καὶ πᾶσαν ἐξουσίαν καὶ δύναμιν.* 25 *δεῖ γὰρ αὐτὸν βασιλεύειν ἄχρι οὗ θῇ πάντας τοὺς ἐχθροὺς ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ.*

Die erste Stelle will im ursprünglichen Text sagen, daß sich Jahve jedes Knie beugen, daß jede Zunge ihn bekennen soll — vorher ist von den Enden der Erde die Rede —; Paulus deutet dies von Menschen gemeinte Wort auf die Himmlischen, Irdischen und Unterirdischen, also großenteils auf Angehörige der Geisterwelt. In der Stelle b) zitiert Paulus das Psalmwort, in dem Jahve dem König Israels die Unterwerfung seiner (irdischen) Feinde verspricht. Er bezieht den Vers auf Christus und die Geister. Zu weitreichenden Konsequenzen konnte solche Umdeutung führen: „eine ganze

1. Vgl. z. B. Makkoth 12a.

2. Bereschith rabba 44; zu 15_{10} nach Rabbi Jehuda b. Ilai (vgl. Bacher T. II_{247} f.); Schemoth rabba 32.

3. So werden die Engel auf der Himmelsleiter als Völkerfürsten gedeutet. Sie steigen so viele Sprossen empor wie ihre Herrschaft Jahre währt. Am höchsten steigt Edom-Rom. Jakob wird davon erschreckt, aber Gott tröstet ihn. Samuel b. Nachman, Pesikta 151^{b} (nach Bacher PAm I 498). — Auch in dem Engel, der mit Jakob kämpfte, sowie in dem, der Josua erschien, sah man später Völkerengel: dieser galt als Leiter Israels, jener als der Edoms = Roms, vgl. Bacher a. a. O. I_5 II_{428}.

ungeheure Angelologie ließ sich nun aus dem Alten Testament herauslesen."[1]

Es fehlt noch der Nachweis, daß man gerade zu dem Gedanken des Engel*gerichts* auf dem Wege dieser Umdeutung kam. Das Neue Testament gibt uns darüber keinen Aufschluß, wohl aber die jüdische Tradition. Wenn es im babylonischen Talmud[2] heißt: „Du hast keine Schläge erhaltende Nation, mit der nicht zugleich deren Gottheit geschlagen wird", so liegt auch hier die Beziehung auf Geistermächte nahe genug. Am wichtigsten für uns ist die Auslegung der letzten Worte des Hohenliedes (8_{14}) im Midrasch rabba. Derselbe liest על ההרים שבשמים und erklärt: „wartet, bis ich zu Gericht sitze über die Berge, d. i. über die Schutzherren der Völker, die bei mir im Himmel sich befinden."[3] Rabbi Huna b. Abin bemerkt dazu: „Gott bestraft eine Nation hier unten erst dann, wenn er ihren Schutzherren oben gestürzt hat". Unter den Beweisstellen für diesen Satz erscheint neben andern[4] auch Ps. $149_{8.\,9}$. Man hat also in den „Königen", bisweilen[5] vielleicht auch in den „Geehrten" dieser Stelle Engel gesehen. Damit stehen wir der Vorstellung von 1. Kor. 6_3 ganz nahe; denn nach Ps. 149_9 sind es eben die Frommen, die das Gericht an Königen und Edlen vollziehen sollen.

An der Hand dieser oder ähnlicher alttestamentlicher Worte vom Weltgericht durch die Frommen (s. oben unter 1) mag Paulus zu dem Gedanken vom Engelgericht gelangt sein. Ob er ihn weiter ausgedehnt, das Gericht auf die Engelwelt im allgemeinen bezogen hat, wissen wir nicht; möglich ist es, weil die „Welt" durch die Engel repräsentiert wird.[6] Es erledigen sich aber alle Deutungen auf „böse" oder gefallene Engel[7].

1. Wernle, Anfänge unserer Religion 202.
2. Sukkah 29^a, Übersetzung von Goldschmidt.
3. Schir haschirim rabba zu 8_{14}, Übersetzung von Wünsche.
4. Sonst noch Jes. 24_{21}, 14_{12}, 34_5. — Vgl. übrigens auch Debarim rabba 1 und Bacher, PAm III 281 Anm. 3; 475.
5. Rabbi Tanchuma, Debarim rabba 1, sieht in den „Geehrten" die Völker selbst. Vgl. Bacher, a. a. O. III 281 Anm. 3.
6. Vgl. Bachmann z. St. bei Zahn (S. 235). Auch Kabisch, Eschatologie 263 denkt an kosmische Engel.
7. So B. Weiß, Übersetzung; Bousset in der Gegenwartsbibel.

Stammt der Gedanke von Paulus? Die Frage läßt sich schwer beantworten. Daß er in der jüdischen Tradition keine Rolle spielt, scheint für originale Bildung bei Paulus zu sprechen; allein das oben beigebrachte Material zeigt, wie dicht heran an jene Vorstellung vom Engelgericht durch die Frommen die jüdischen Spekulationen führen. Wollen wir da wirklich behaupten, die in Frage stehende Vorstellung sei nie im Judentum aufgetaucht? Können wir es angesichts der zahlreichen Beziehungen auf Engel, die von den Rabbinen an alttestamentliche Stellen herangebracht worden sind[1]? So erscheint mir das Urteil nicht beweisbar, daß „diese planmäßige Umdeutung der irdischen Politik in himmlische das Werk des Paulus ist".[2]

In einem anderen zeigt sich der Geist des Paulus an unserer Stelle: in den Folgerungen, die er aus seinem Glauben für das christliche Leben zieht. Die Hoffnung, daß die Christen Engel richten würden, machte sie zweifellos stolz und freudig. Paulus fügt eines hinzu: ernst soll sie euch machen in eurer Lebenshaltung; ihr sollt würdig wandeln eurer großen Bestimmung. Dies Ineinander von Gegenwart und Zukunft ist für das Urchristentum charakteristisch. Die praktische Wendung des Gedankens an dieser Stelle ist das Werk des Paulus. Die Vorstellung selber, mindestens ihre Basis, entstammt jüdischem Denken.

1. Kor. 11_{10}.

Fast noch mehr Schwierigkeiten bereitet dem Verständnis eine Stelle desselben Briefs, in der Paulus die Engel in Zusammenhang mit dem Verschleiern der Frauen bringt. Nachdem Paulus 1. Kor. $11_{4\text{ff.}}$ die Regel aufgestellt hat, daß ein Mann, wenn er bete oder prophezeie, sein Haupt nicht verhüllen dürfe, ein Weib aber in der gleichen Situation ihr Haupt

---

1. Einige Beispiele: Die חברים Hhl. 8_{13} bezog man auf die Dienstengel; bei Prov. 21_{22}: „Die Stadt der Helden ersteigt ein Weiser" sah man in dem Weisen Moses, in den גברים aber Engel, weil es bei diesen keine Frauen gibt, sie also schlechthin „Männer" heißen können; Ps. 68_{13}: „Die Könige der Heerscharen fliehn" deutete man auf Michael und Gabriel (Bacher PAm. III, 154. 147. 72 f.).

2. Wernle, Anfänge unserer Religion 203.

bedecken müsse, kommt er, wie zum Beweis dieser These, auf die Abhängigkeit des Weibes vom Mann zu sprechen:

8. *οὐ γάρ ἐστιν ἀνὴρ ἐκ γυναικός, ἀλλὰ γυνὴ ἐξ ἀνδρός·*
9. *καὶ γὰρ οὐκ ἐκτίσθη ἀνὴρ διὰ τὴν γυναῖκα, ἀλλὰ γυνὴ διὰ*
τὸν ἄνδρα. 10. *διὰ τοῦτο ὀφείλει ἡ γυνὴ ἐξουσίαν ἔχειν ἐπὶ*
τῆς κεφαλῆς διὰ τοὺς ἀγγέλους.

Da v. 10 aller Erklärungsversuche zu spotten schien, nahm man seine Zuflucht zu Textänderungen. Man entfernte den ganzen Vers[1] oder strich wenigstens das rätselhafte *διὰ τοὺς ἀγγέλους*[2]. Das ist aber im Text nicht begründet[3]. Noch verzweifelter freilich erscheinen Änderungen wie die von *ἐξουσία* in *ἐξουβία* = exuvia oder *ἐξιοῦσα*, oder von *ἀγγέλους* in *ἀγελαίους*, *ἀγέλας* oder *ἀγγελίας*. Auch die Ableitungen von *ἐξουσία* : *ἐξεῖναι* (ein Zeichen, woher sie stamme)[4] oder *ἐξουσία* = ex-cellentia = decus[5] oder *ἐξουσία* : *ἐξ ἴσου*[6] dürfen heute als erledigt gelten ebenso wie die Beziehungen von *ἄγγελοι* auf Menschen, seien es Gemeindeglieder oder Heiden[7]. Allen diesen Versuchen gegenüber muß betont werden: eine Interpretation, die *ἐξουσία* mit „Macht", *ἄγγελοι* mit „Engel" wiedergibt, darf von vornherein als einfachste und angemessenste gelten.

8. Denn der Mann stammt nicht vom Weibe, sondern das Weib vom Manne, 9. ebenso ward der Mann nicht geschaffen um des Weibes willen, sondern das Weib um des Mannes willen. 10. Deswegen muß das Haupt des Weibes eine Macht tragen um der Engel willen.

Alle Erklärungen der Stelle zu registrieren, würde diese Untersuchung unnötig belasten. Statt dessen seien die haupt-

---

1. Holsten, Evangelium des Paulus I, 471 ff.

2. Baur, Paulus[2] II 277. Neuerdings zieht Bousset (in der Gegenwartsbibel) diese Ansicht wieder in Erwägung.

3. Die Textzeugen geben keinen Anlaß zum kritischen Eingreifen. Vgl. aber zu *διὰ τοὺς ἀγγέλους* die unten als Nr. 3 genannte Schwierigkeit.

4. Hagenbach St Kr I 401 f.

5. Anton, conversio loci 1. Kor. 11_{3-15} et vocabuli *ἐξουσία* nova interpretatio. Görlitz 1832.

6. Hitzig, Tüb. Theol. Jahrb. 1854, 129 f.

7. Man vergleiche die von Heinrici (bei Meyer z. St.) namhaft gemachten älteren Versuche: fromme Männer (Clemens Al.), christliche Propheten (Beza), Gemeindevorsteher (Ambrosiaster), Brautwerber (Lightfoot), feindliche Kundschafter (Flatt).

sächlichsten Schwierigkeiten angegeben, die v. 10 den Auslegern bereitet:

1. Nach v. 4ff. handelt es sich um den Schleier des Weibes; es ist aber weder von *καλύπτρα* noch von *κρήδεμνον*, noch von *περιβόλαιον* die Rede, sondern von *ἐξουσία*. Das Wort könnte leicht als „Machtzeichen“ gedeutet werden, dann müßte aber an eine Macht gedacht sein, die die Frau *ausübt*. Vorher ist jedoch von der Macht des Mannes *über* die Frau die Rede.

2. Laut *διὰ τοῦτο* muß die Aussage in v. 10 eine Folgerung aus dem Vorhergehenden sein: das Weib muß sich verschleiern, weil sie dem Mann durch die Schöpfung untergeordnet ist — für uns, die wir bei der orientalischen Verschleierungssitte an das weibliche Schamgefühl denken, ein nicht leicht zu begreifender Gedanke.

3. *διὰ τοὺς ἀγγέλους* kann unmöglich ein ganz neues Moment in die Debatte hineinbringen. Andernfalls wäre die Streichung der Worte den Textzeugen zum Trotz zu erwägen[1]. Soll der Text aber unangetastet gelassen werden, so muß die Motivierung am Ende des Verses mit dem am Eingang genannten Motiv (*διὰ τοῦτο*), also die Beziehung auf die Engel mit der Unterordnung des Weibes unter den Mann im Zusammenhang stehen.

ἐξουσία wird heute meistens[2] als „Zeichen der Macht des Mannes über die Frau“ gedeutet. Die unter 1. genannte Schwierigkeit läßt diese Erklärung nur als einen Notbehelf erscheinen[3]. Die Leser des Paulus mußten die Worte zunächst von einer Gewalt verstehen, die das Weib besitzt. Viel einleuchtender ist die Auslegung Everlings[4]. Er stellt *διὰ τοὺς ἀγγέλους* dem *διὰ τὸν ἄνδρα* v. 9 gegenüber: nicht um der Engel willen, sondern um des Mannes willen ist das Weib da;

---

1. Siehe die Bemerkung S. 14 Anm. 3. — Es bliebe aber dann immer noch die Frage: was hat der Leser oder Abschreiber mit diesem Zusatz gemeint?

2. Vgl. z. B. B. Weiß, Text; Schmiedel HC, der aber auch Everlings Deutung zur Wahl stellt, Bousset (Gegenwartsbibel).

3. Schmiedel (HC[2]) zitiert Diodor I 47₅ (*τρεῖς βασιλείας ἐπὶ τῆς κεφαλῆς* von der Statue einer Frau, die einen König zum Vater, einen zum Gatten, einen zum Sohn gehabt) und fährt S. 156 fort: „Dies führt freilich auf *ἐξ.* = *Macht der Frau* statt: *über sie*. Aber auch Letzteres ist möglich.“ Warum?

4. a. a. O. 36 f.

darum muß sie „um der Engel willen" eine Macht haben, eben den Schleier, der sie vor den Blicken der Engel (über diese Beziehung s. u.) schützt. Allein auch dabei kommt das Wort *ἐξουσία* nicht zu seinem Recht: der Schleier als Schutzmittel wirkt negativ, verhindernd; *ἐξουσία* Macht hat positive, geradezu tätige Bedeutung. Auch die zunächst bestechende Gegenüberstellung von *διὰ τοὺς ἀγγέλους* und *διὰ τὸν ἄνδρα* wird dadurch entwertet, daß *διὰ τὴν γυναῖκα* v. 9 den natürlichsten Gegensatz zu *διὰ τὸν ἄνδρα* bildet[1].

διὰ τοὺς ἀγγέλους wird ganz verschieden erklärt. Die Deutung auf in der Gemeindeversammlung nach Ps. 138$_1$ anwesende Engel[2] scheitert an der unter 3. genannten Schwierigkeit. In richtiger Würdigung derselben hat man in den Engeln die Hüter der Schöpfungsordnung gesehen[3]. Nach jüdischem Glauben sind sie freilich die Wächter aller Dinge in der Natur, vertreten aber nicht das Verhältnis der Geschlechter. Es gibt zwar Engel der Schwangerschaft[4] und der Sinnenlust[5] in der jüdischen Tradition, aber keinen Engel der Unterordnung des Weibes unter den Mann; vielmehr geben uns die jüdischen Schriften ein völlig anderes, weniger in den Rahmen einer sittlichen Religion gehörendes Bild vom Verhältnis der Engel zu den Menschen[6] als jene Erklärung voraussetzt. Darum knüpft auch die geläufige Auslegung[7] der Stelle in dem richtigen Bestreben, jüdisches Material zu verwenden, an die Gen. 6$_1$ ff. berührten Vorgänge an, die in der jüdischen Literatur eine weitere Ausgestaltung erfahren haben[8]. Danach haben die Engel einst Weiber verführt; darum sollen die Weiber vor den Engeln mit dem Schleier geschützt werden.

---

1. Vgl. Bachmann (bei Zahn) 364 A$_1$. 2. B. Weiß, Übersetzung.

3. Heinrici, Das erste Sendschreiben des Apostels Paulus an die Korinthier 313 ff. Verwandt ist die Auslegung von Bachmann (bei Zahn), der mit Ewald NKZ XI 507 ff. eine Reflexion auf Gedanken der Korinther annimmt und in den Engeln nach 1. Kor. 4$_9$ Beobachter der den Frauen zugewiesenen Stellung zum Mann sieht. Auch dann paßt *ἐξουσία* nicht.

4. Nidda 16^b 17^a. 5. Bereschith rabba 53 zu 21$_1$; 85 zu 38$_{15}$.

6. Man denke an Gen. 6$_1$ ff. und die sich daran anknüpfende Sagenbildung. Vgl. auch, was der Talmud zur Sinaigeschichte erzählt Sabb. 88^b.

7. Schmiedel, Bousset a. a. O., Pfleiderer Urchristentum I² 308. Derselbe Gedanke schon bei Tertullian, de virg. vel. 7.

8. Hen. 6 ff. Jubil. 5$_1$ ff. Apc. Baruch 56$_{10}$ ff. Josephus Ant. I 3$_1$ usw.

Es ist gewiß ein berechtigtes Bestreben, Stimmungen und Empfindungen unserer Zeit und unserer Kulturwelt bei der Erklärung von Bibelstellen fernzuhalten und den kräftigen Glauben der Alten in seinen starken, uns bisweilen zu starken Farben wiederaufleuchten zu lassen; aber ob man hier nicht zu weit gegangen ist? Denkt man den oben geschilderten Gedanken bis zu Ende durch, so hätte Paulus also ernstliche Besorgnisse gehabt, daß sich der Vorgang in Gen. 6 1 ff., der doch immerhin als einmaliges Ereignis erscheint[1], in der korinthischen Gemeinde wiederhole, er hätte es den korinthischen Christinnen zugetraut, daß sie sich während einer religiösen Funktion (*προςευχομένη ἢ προφητεύουσα* v. 5)[2] den Engeln hingeben würden.[3] Daß jedes Hereinspielen geschlechtlicher Motive hier fehle, soll damit keineswegs behauptet werden. Nur dies galt es festzustellen: die Worte des Paulus können als praktisch-kirchliche Maßregel zur Verhütung unliebsamer Vorkommnisse in der Gemeindeversammlung unter Bezugnahme auf Gen. 6 1 ff. nicht erklärt werden. Gegen diese Deutung spricht es übrigens auch, daß sie die unter 3. genannte Schwierigkeit völlig übersieht, daß sie geradezu zwei verschiedene Motive für das Verschleiern aus der Stelle herausliest: die Unterordnung unter den Mann und die Furcht vor den Engeln[4].

Die Widerlegung der heute geltenden Erklärungen mußte so breit gehalten werden, um eine zumeist übersehene Forderung für die Deutung des Textes herauszustellen: der Gedankengehalt der Stelle gehört nicht in einen praktisch-kirchlichen, sondern in einen kulturgeschichtlichen Rahmen;

---

1. Vgl. Bachmann (bei Zahn) 364 A 2. — Auch Tobit 6 14 beweist nichts s. u. Anm. 2.

2. Deswegen ist Tobit 6 14 keine brauchbare Parallele, denn dort handelt es sich von vornherein um geschlechtliche Dinge. Die zu Grunde liegende Vorstellung dürfte allerdings dem hinter 1. Kor. 11 10 stehenden Glauben verwandt sein; also wäre sie nach den oben gemachten Bemerkungen gleichfalls nicht von Gen. 6 1 ff. abhängig (gegen Everling 37).

3. Der Gedanke an eine Vergewaltigung ist wohl ausgeschlossen, da die spätere Gestaltung der Sage vom Engelfall die Schuld der Engel eher zu mindern suchte. Vgl. Bousset, Religion des Judentums², 383 1, 560.

4. Pfleiderer, Urchristentum I² 308: „Zum Zeichen dieser ihrer untergeordneten Stellung, aber auch zum Schutz vor der Lüsternheit der Engel (v. 10) sollen die Frauen sich verschleiern" . . . .

die Begründung einer vielen Völkern gemeinsamen Sitte (des Schleiertragens) mit einer ebenso oder noch mehr verbreiteten Anschauung (von der Stellung des Weibes) läßt uns vermuten, daß wir es hier überhaupt mit einem Stück alten Völkerglaubens zu tun haben, nicht mit an eine einzelne jüdische Sage angeknüpften Gedanken. Zwei Beobachtungen im Kontext führen uns auf diesem Wege weiter:

1. Der Mann steht der Geisterwelt am nächsten: er ist „Bild und Abglanz Gottes“ (v. 7), sein Haupt[1] ist Christus (v. 3), deswegen trägt er keinen Schleier. Des Weibes Haupt ist der Mann; zu gewissen Zeiten — προσευχομένη ἢ προφητεύουσα[2] — scheint dieses „Haupt“ nicht zu genügen; es tritt dann eine andere „Macht“ für ihn ein, die der Mann nicht braucht, weil *sein* „Haupt“ (Christus) auch beim προσεύχεσθαι ἢ προφητεύειν genügt[2]. Sitz dieser „Macht“ aber ist — so befremdlich dies uns erscheint — nach dem Zusammenhang: der Schleier.

2. In v. 6 sagt Paulus, daß eine unverschleierte Frau sich auch gleich noch die Haare abscheren lassen könne. Der Schleier wird also mit dem langen Haar in Parallele gebracht. Basiert nun die ganze Vorstellung auf altem Volksglauben, so muß hier daran erinnert werden, welche Bedeutung dieser naive Glaube dem Haar zugeschrieben hat; es ist Sitz der Kraft und übt einen magischen Einfluß aus.[3] Wird der Schleier nun mit dem Haare gleichgesetzt, so müssen wir auch im Schleier eine geheimnisvolle Macht vermuten (vgl. auch v. 15).

1. Dieser uns befremdliche Ausdruck konstatiert jedenfalls die Reihenfolge: Gott, Christus, Mann, Weib. Man braucht dazu nicht erst mit Hofmann eine Einwirkung von ראשׁ auf die Bedeutung von κεφαλή anzunehmen. Vgl. Holsten, Evangelium des Paulus I 346.

2. Warum gerade zu diesen Zeiten, wird später erörtert werden.

3. Bekannt ist, daß wenigstens die Verse Ri. 16 17 ff. die Riesenstärke Simsons mit seinen Haaren in Verbindung bringen. — Vielleicht gehört auch die Bedeutung des langen Haares als des Abzeichens der Freien oder der Priester hierher. — Das Märchen vom Rapunzel kennt langes Mädchenhaar als ein Mittel, um auf wunderbare Weise vom Erdboden auf einen 20 Ellen hohen Turm zu kommen. Denn man hat keinesfalls daran zu denken, daß Rapunzel etwa die Zauberin Frau Gothel oder den Königssohn mechanisch an ihrem Haar hinaufzöge. — Die siebenbürgischen Zigeuner gebrauchen das Haar zum Liebeszauber (vgl. Ploß, Das Weib in der Natur- und Völkerkunde, 6. Aufl. von Bartels, I 223.) — Auf den Aruinseln dienen Schamhaare zur Abwehr böser Geister, vgl. Ploß, a. a. O. I 505. — Bei einem Exorzismus der Tamulen im Tempel der Aṅ Kālammai (Kālī) muß ein Haarknoten be-

So führen beide Erwägungen auf *die Bedeutung des Schleiers als des Trägers einer magischen Kraft.* Dazu kommt, daß auch das Wort *ἐξουσία* in diesem Zusammenhang einen ungemein einfachen, wohlverständlichen Sinn erhalten würde — Gründe genug, die Frage ernstlich aufzuwerfen, ob der Volksglaube dem Schleier diese Bedeutung je zugeschrieben hat.

Das aber ist der Fall: wir finden den Schleier in Sage und Märchen als Träger wunderbarer Kraft. Der Kopfschleier der Ino Leukothea wird nach Homer[1] dem schiffbrüchigen Odysseus das Mittel zur Rettung; möglicherweise bezieht sich die Sage auf den Weiheritus der Seefahrer in Samothrake, bei dem man ihnen ein ähnliches Schutzmittel reichte[2]. Hesione, die Tochter des durch Herakles getöteten Königs Laomedon von Troja, kauft mit ihrem Schleier ihren Bruder Podarkes-Priamus los[3]. Vielleicht gehört auch ein Zug aus den Reisen Sindbads des Seefahrers in 1001 Nacht hierher: zweimal verhilft ihm seine Turbanbinde zum Flug durch die Luft[4]; dieser scheint allerdings für den ersten Blick ganz mechanisch, durch Anbinden an einen Vogel, zu Stande zu kommen; eigentlich hat aber die Kopfbinde wohl eine magische Kraft.

Man denke ferner an die rituelle Bedeutung des Verhüllens! Bei der Einweihung in die Mysterien[5], wie bei der Sühnung einer Schuld[6] hat es seine Stelle. Die letzte Wurzel

---

rührt werden, vgl. Oppert, Gottheiten der Inder, Zeitschrift für Ethnologie 1905, 737. — Den Griechen galt die Locke als Unterpfand des Segens und der Sicherheit (Gruppe, Griech. Mythologie 871 1). Verlust der Locke deutet auf bevorstehenden Tod, vgl. Verg. Aeneis IV, 698. — Auch beim Haaropfer der Araber (vgl. Wellhausen, Reste arabischen Heidentums² 198 f.) scheint der Glaube an eine besondere Kraft des Haares eine Rolle zu spielen.

1. *ε* 333 ff. 2. Welcker, Griech. Götterlehre I 644; Gruppe, Griech. Mythologie 229. 3. Apollodor 2, 6, 4 5. 4. 254. und 255. Nacht. Vgl. Reinsch, Die beiden Sindbad, Übersetzung. Breslau 1836, S. 31. 36.

5. Vgl. Diels, Sibyllinische Blätter 123, und die Lustrationsdarstellungen Bulletino communale di Roma VII (1879) 7, 4 u. 5; Stengel, Griechische Kultusaltertümer Tf. IV, Nr. 3. Diels zitiert den alten Demeterhymnus, der die Riten an der Person der Demeter zur Darstellung bringt und von dieser v. 198 sagt: *ἔνθα καθεζομένη προκατέσχετο χερσὶ καλύπτρην.*

6. Diels a. a. O. 123 zitiert, was der Venetus zu *Ω* 480 sagt: *ἔθος ἦν παρὰ τοῖς παλαιοῖς τὸν ἀκούσιον φόνον εἰργασμένον φεύγειν ἐκ τῆς πατρίδος καὶ παραγίγνεσθαι εἰς τινὸς οἰκίαν ἀνδρὸς πλουσίου καὶ καθίζειν ἐπὶ τῆς ἑστίας συγκεκαλυμμένον καθαρσίων δεόμενον.*

aller dieser Erscheinungen aber ist wohl diese: eigentlich ist es das Gewand der Gottheit selbst, in das man sich einhüllt[1]. So ist es zu verstehen, wenn die Priester Kleider, Masken oder Abzeichen ihrer Götter anlegen[2]. Einen Schutz, z. B. bei der Einweihung in die Mysterien, vermag das Gewand dem Träger zu leihen, weil auch ein Teil der Macht des Gottes auf ihn übergeht. So kann Hagen durch Wegnahme des „gewaetes" die Donauweiber zwingen, ihm Rede zu stehn[3].

Von der eigentlichen Vorstellung ist, wie bei der Mehrzahl der genannten Beispiele, so auch 1. Kor. 11 nichts mehr zu spüren. Hier ist der Schleier lediglich der Träger einer magischen Kraft[4], durch die Angriffe der Engel verhindert werden. *Denn die „Macht" des Schleiers vertreibt die Engel.* Eine bemerkenswerte Parallele dazu bietet eine Stelle im Leben Muhammeds des Ibn Hischam (Beilage I)[5]. Während Muhammed eine Erscheinung des Engels Gabriel sieht, läßt Chadîdja, die Frau des Propheten, ihren Schleier über den auf ihrem Schoß sitzenden Muhammed fallen — sofort ist der Engel verschwunden. Da der Schleier von innen durchsichtig ist, Muhammed den Engel also auch nach dem Fallen des Schleiers noch sehen könnte, bleibt zur Erklärung keine andere Annahme übrig als die einer magischen Einwirkung, die vom Schleier ausgeht.

Noch bedürfen zwei Fragen der Erklärung: welcher Art sind die Angriffe der Engel? Und warum sind gerade die Frauen ihnen ausgesetzt? Von der Unterordnung des Weibes

1. Vgl. Marti, Geschichte der israelitischen Religion[4] 33.

2. Wir wissen z. B. von einer Athenapriesterin zu Pellene in Helm und Waffen, von einer Artemispriesterin zu Patrai, die in einem Hirschwagen fuhr, von einem Demeterpriester zu Pheneos, der die Maske seiner Göttin anlegte. Vgl. Stengel, Griech. Kultusaltertümer[2] 44; Pfleiderer, Urchristentum[2] I 296.

3. Nibelungenlied (Lachmann) 1474 ff. Das Gewand spielt hier dieselbe Rolle wie sonst der Name der Gottheit. — Heinrich Heine hat in seinem Aufsatz „Elementargeister" (Deutschland II) unter Hinweis auf ein Musäus'sches Volksmärchen die Vorstellung vom Federkleid der Schwanenjungfrauen beschrieben.

4. Ein Hinweis auf die mögliche „magische" Bedeutung unserer Stelle findet sich bei A. Jeremias, Babylonisches im Neuen Testament 114 f.

5. Den Hinweis auf diese Stelle verdanke ich meinem Freunde Referendar Herbert Diel.

hat Paulus geredet und sie mit der Schöpfungsgeschichte begründet (v. 8 und 9). Das Weib gilt als das jüngste und schwächste Glied der Schöpfung; als Beweis dieser Schwachheit führt der Volksglaube die Lebensstadien des Weibes an, in denen es besonders unfähig ist: Menstruation, Schwangerschaft und Wochenbett[1]. Wie nun einerseits diese Schwachheit auf Einwirkungen der Geisterwelt zurückgeführt wird[2], so denkt man sich andererseits auch wegen dieser Schwachheit das Weib den Einflüssen der Geister besonders zugänglich, vgl. 1. Tim. 2 13 f. Bei den Batak tragen schwangere Frauen Schutzbilder gegen die Geister im Haar; darum heißen sie „die, welche ein Schutzmittel auf dem Haupte tragen" (Warneck, Religion der Batak 95). Ursprünglich mit dem Gedankenkreis etwa verbundene geschlechtliche Motive[3] sind hier verschwunden; so dachte wohl auch Paulus ganz allgemein an Schädigung jeglicher Art durch die Engel; für ihn galt als Regel des Volksglaubens, daß das Weib sich in besonderem Maße vor Geistern zu hüten habe[4]. Das προςεύχεσθαι und

1. Vgl. Ploß a. a. O. I 391, 685 ff. — In Richard Beer-Hofmanns Drama „Der Graf von Charolais" (5. Aufl. Berlin 1906, S. 111) finde ich diesen Volksglauben besonders plastisch ausgedrückt und in Beziehung zur Weltschöpfung gebracht. Ich setze die Worte hierher:

Entwöhnt ward nur der Mann; das Weib, es darf
noch immer träumen an der Erde Brüsten,
dem Werden nah. Noch nicht entlassen aus
geheimnisvollen alten Urverträgen,
demselben Nachtgestirne unterworfen,
das auch dem Meer befiehlt, wird sie von jedem
erfüllten Mondeslauf, mit Blut und Schmerzen,
— wie eine säum'ge Priesterin — gemahnt,
was hier ihr Amt!

2. Die Menstruation gilt als Wirkung böser Geister z. B. in Iran, Neu-Britannien, Neu-Guinea, bei den Zigeunern. Vgl. Ploß, a. a. O. I 386 ff.

3. Die jüdischen Engel gelten im allgemeinen, sofern sie überhaupt ein Geschlecht haben, als Männer. Man denke auch an die Stellung der Engel bei den Gnostikern, Exc. ex Theodoto 44.

4. So ist wohl auch die Regel zu verstehen, die Eisenmenger, Entdecktes Judentum (1700) I 878 nach Jalkut chadasch fol. 124, col. 2, no. 47 angibt: der Todesengel tanzt bei jedem Begräbnis zwischen den Weibern, die man darum nicht ansehen darf, bis sie in ihre Häuser zurückgekehrt sind. Das geschlechtliche Motiv klingt allerdings auch hier durch, wenn es heißt: dies geschieht, seit der Todesengel Eva verführt hat.

προφητεύειν wird offenbar als ein Vordringen ins Reich der Geister angesehen: so reale Vorstellungen hatte die Antike von der religiösen Handlung; so hat sie auch Paulus 1. Kor. 10_{20} (s. u.) zum Ausdruck gebracht. Schützt nun auch das „Haupt" der Frau, nämlich der Mann, sie im täglichen Leben, bei solchen Gelegenheiten[1] bedarf sie einer besonderen Macht — und die sieht man im Schleier.

Fassen wir zusammen: als schwächeres, dem Manne unterworfenes Geschlecht ist das Weib Einwirkungen der Geisterwelt in besonderem Maße ausgesetzt, zumal beim Beten oder Prophezeien; darum soll sie sich in solchen Fällen der magischen Kraft des Schleiers[2] bedienen. Dieser Erklärung mußte eine so breite Basis gegeben werden, weil sie nur in solcher Umgebung verständlich wird. Daß die Engel den Menschen nicht immer freundlich begegnen, ist, wie wir noch sehen werden, eine verbreitete jüdische Meinung. Also darf es uns — zumal bei der großen Dehnbarkeit des Begriffs *ἄγγελος*, vgl. Exkurs I — nicht wunder nehmen, daß man Schaden von ihnen erwartet. Aber den Volksglauben, der hier zu Tage tritt, können wir kaum historisch nachempfinden; natürlich ist das noch längst kein Grund, den Gedanken dem Paulus abzusprechen. Christliche Töne werden von v. 3 ab — bis auf v. 12 — nicht mehr angeschlagen. Und wir wissen nicht einmal, was wir aus dem Satz, daß Christus jedes Mannes Haupt sei, herauslesen dürfen; ob der Gedanke, daß Christus gegen alle Geister schütze — wenn auch hiernach nur oder doch besonders den Mann — wirklich darin liegt. Als Kulturdokument ist die Stelle wertvoll, als Denkmal paulinischen Glaubens aber nicht. Und über dem Juden Paulus, der Vul-

---

1. Man hat ja später auch unter Hinweis auf das Geisterreich die Frau in der Gemeindeversammlung zur Ruhe ermahnt, vgl. 1. Tim. 2_{11-15}.

2. Es sei darauf aufmerksam gemacht, daß das Altertum, speziell das hebräische, den Schleier in gewöhnlichen Fällen nur als Kopfbedeckung kennt; die völlige Gesichtsverhüllung, die wir heute im Orient zu finden gewohnt sind, ist erst durch den Islam eingeführt (vgl. Siegfried, Art. „Kleider, Kleidung" in Guthes Bibelwörterbuch), aber auch nicht in der Ausdehnung, wie man oft annimmt (vgl. Wellsted, Reisen in Arabien, deutsch von Rödiger, Halle 1842, I 429.) Wie Paulus das *κατακαλύπτεσθαι* hier gemeint hat, können wir nicht mit Bestimmtheit sagen.

gäranschauungen in seiner Gedankenwelt Raum gab, dürfen wir den religiösen Menschen Paulus nicht vergessen, der auch Alltagsfragen unter große Gesichtspunkte stellte, und der gesagt hat, daß in Christus nicht Mann noch Weib sei (Gal. 3₂₈).

Gal. 3₁₉f.

In der ersten Hälfte von Gal. 3 hat Paulus ausgeführt, daß Gottes Verheißung und des Menschen Glaube die zentralen Kräfte in der Heilsgeschichte seien, nicht das Gesetz und des Menschen Werke (1–14); durch die Gesetzgebung kann der Verheißung nichts genommen, an Gottes Heilsplan nichts Wesentliches geändert werden. Da erhebt sich die Frage: was hat dann das Gesetz überhaupt für eine Bedeutung?

19. *τί οὖν ὁ νόμος; τῶν παραβάσεων χάριν προσετέθη, ἄχρις οὗ ἔλθῃ τὸ σπέρμα ᾧ ἐπήγγελται, διαταγεὶς δι' ἀγγέλων, ἐν χειρὶ μεσίτου.* 20. *ὁ δὲ μεσίτης ἑνὸς οὐκ ἔστιν, ὁ δὲ θεὸς εἷς ἐστιν.*

Das Gesetz hat also nur vorübergehende Bedeutung; es ist nur für die Zeit vor dem „Kommen“ des „Samens“ gegeben; mit der Erscheinung Christi auf Erden ist es erledigt, Rm. 10₄. Die Verse dienen dem Nachweis, daß die Verheißung höheren Wert hat als das Gesetz, sie wollen eine übertriebene Schätzung des Gesetzes verhindern. Wenn in diesem Zusammenhang die Gesetzgebung durch zwei Angaben *διαταγεὶς δι' ἀγγέλων* und *ἐν χειρὶ μεσίτου* erläutert wird, so ist es ausgeschlossen, daß dies ad maiorem gloriam legis geschieht[1]. Die beiden Bemerkungen können aber ebensowenig nur „ein rascher Gedankenblitz“ sein[2]; Paulus hält sie ja selbst einer ausführenden Bemerkung in v. 20 für wert; sie dienen an ihrem Teil dem Thema des Abschnittes. Paulus weist also, um die sekundäre Bedeutung des Gesetzes hervorzuheben, auf die Vermittlung der Gesetzgebung durch Engel und durch einen „Mittler“ — natürlich Moses — hin.

Soweit herrscht heute eine gewisse Übereinstimmung unter den Auslegern. Der folgende Vers aber ist viel umstritten.

---

1. Meyer, Kommentar[5] 159.
2. Ewald (Jahrbücher d. bibl. Wissenschaft IV 109) vom „Mittler“-Gedanken.

Auch hier ist er zu untersuchen, und zwar vor der Erklärung des *διαταγεὶς δι' ἀγγέλων*, weil er mit jener Bemerkung im engsten Zusammenhang steht.

Zunächst ist die Frage: was denkt sich Paulus als Gegensatz zu *εἷς*? „Der Mittler gehört nicht einem an", sondern vielmehr — zweien? Oder vielen? Nach der ersten Deutung will Paulus sagen: ein Mittler ist nur bei einem Handel zwischen Parteien nötig, nicht bei einer Gnadengabe, die von einem einzigen ausgeht. Eine solche ist die Verheißung, die demnach höher steht als das Gesetz[1]. Die sprachlichen Gründe für und wider liefern keinen durchschlagenden Beweis[2]. Folgendes aber spricht, soviel ich sehe, gegen diese Erklärung. Erstlich wird in den Text zuviel hineingelesen. Von der Verheißung steht in dem Vers kein Wort — und doch bliebe ohne eine Bezugnahme auf die Verheißung der Schlußsatz völlig unverständlich. Man müßte geradezu ergänzen: also steht die Verheißung, wo Gott sich als *εἷς* zeigt, höher als das Gesetz. Sodann kann die Annahme, die Worte bezögen sich auf Lev. 26_{46} LXX[3], nicht bewiesen werden; wir sehen in einer fremden Sprache allzuleicht eine bestimmte Anlehnung, wo doch nur zufällige Gleichheit der Wendung vorliegt. Endlich und vor allem: Paulus arbeitet mit jüdischen Gedanken; die Judaisten und ihre Anhänger gilt es ja zu treffen. Auf diese aber konnte jener Beweis keinen Eindruck machen; im Judentum brach sich die Schätzung des Gesetzes als der höchsten *Gabe* Gottes immer mehr Bahn[4]. Für die Juden handelt es sich trotz der Mittlerschaft des Moses nicht um zwei Parteien bei der Gesetzgebung; also wird Paulus schwer-

---

1. Vgl. z. B. Cremer, Neutest. Wörterbuch[9] zu *μεσίτης*; Lipsius HC z. St.; Sieffert bei Meyer[9]; Pfleiderer, Urchristentum[2] I 144 Anm.

2. Lipsius meint, daß es *οὐχ ἑνὸς* heißen müßte, wäre der Gegensatz zu *εἷς : ἀλλὰ πολλῶν*; aber die Negation steht in der Regel vor dem Verbum (Blaß, Neutest. Grammatik[2] § 75_7). B. Weiß (Bibl. Theol.[8] § 72^b Anm. 1) ist der Ansicht, der Gegensatz zu einer Zweiheit würde *ὁ εἷς* erfordern; aber Paulus ist nachlässig im Gebrauch des Artikels (vgl. Lietzmann, Römerbrief im Handbuch; S. 4).

3. Vgl. Pfleiderer a. a. O., der die Stelle heranzieht, weil dort *ἀνὰ μέσον* der Parteien gehandelt wird.

4. Im Talmud heißt das Gesetz dann die „wohlverwahrte Kostbarkeit" (Josua b. Levi, Sabb. 88^b nach Bacher, PAm I 160).

lich das Gesetz unter diesem Gesichtspunkt der Verheißung gegenübergestellt haben.

Bei der anderen Erklärung, die zu v. 20a ergänzt: *ἀλλὰ πολλῶν*, ist von vornherein ein Einwand möglich. Die Prämisse: ein Mittler gehört immer vielen an, d. h. er vertritt viele, ist nicht richtig. Aber das darf uns bei einem rabbinischen Beweis — und mit einem solchen haben wir es zu tun — nicht stören, zumal da die Gültigkeit des Satzes in *vielen* Fällen anerkannt werden muß. Man denke an die Beweisführung in Rm. 4! Die Gesetze der Logik darf man an diese wie an so viele rabbinische Gedankengänge nicht heranbringen[1]. Damit sind aber noch nicht alle Schwierigkeiten der Stelle gehoben. Es fragt sich: wer sind die „vielen", das Volk oder die Engel? Im ersten Fall handelt es sich um eine Präzisierung der Mittlerstellung des Moses. Er vertritt, so sagt man, das Volk, das seiner Sünden wegen das Gesetz nicht selber empfangen kann; ist aber das Volk so sündig, so kann das Gesetz nur gegeben sein, um übertreten zu werden (*τῶν παραβάσεων χάριν*)[2]. Auch hier scheint mir zuviel in den Text hineingelesen zu werden. Die Inferiorität des Gesetzes kann mit diesem Gedankengang nur bewiesen werden, indem man auf die Sünden des Volks reflektiert; in v. 20 ist aber von ihnen keine Rede. Sodann erscheint Moses hier als Vertreter der Gesetzesempfänger, nicht als Gesetzgeber, wie er es doch sein muß, wenn das Gesetz dem Volk über drei Stufen hinweg (Gott, Engel, Moses) vermittelt werden soll.

Entscheidend aber ist, daß die Deutung auf Engel[3] einen geschlossenen, einfachen Zusammenhang ergibt, wie er bei den anderen Erklärungen nicht erreicht wird. Ist Moses ein Mittler, so vertritt er den Geber des Gesetzes. Da ein einzelner sich — nach der vorausgesetzten, nicht ganz unanfecht-

---

1. Vielleicht bedeutet *ὁ δὲ μεσίτης* auch: der Mittler, wie Moses einer war. (Vgl. Zahn im Kommentar z. St.)

2. Vgl. z. B. B. Weiß, Übersetzung und Bibl. Th. a. a. O.; Hofmann, Heilige Schrift II 1, 93; Zahn, Kommentar.

3. Vgl. z. B. Schultheß, Engelwelt, Engelgesetz und Engeldienst 15; Hilgenfeld ZWTh 1860, 236 ff.; Klöpper ZWTh 1870, 81 ff.; Richard Schmidt StKr 1877, 680; Ritschl, Rechtfertigung und Versöhnung II² 248 f.; Bousset in der Gegenwartsbibel z. St.

baren Theorie — nicht durch einen Mittler vertreten lassen kann, so hat Moses also das Gesetz nicht von Gott direkt empfangen, sondern von einer Vielheit, den Engeln. So wird durch die Tatsache, daß ein *μεσίτης* notwendig war, die Engelvermittlung bewiesen. Von den beiden Gliedern *διαταγεὶς δι' ἀγγέλων* und *ἐν χειρὶ μεσίτου* stützt das zweite das erste. Diese Gedankenfügung ist so einfach und stimmt so zur Tendenz des ganzen Abschnitts, daß ich ihr den Vorzug geben muß.

Was soll nun das Gesetz? Um der Übertretungen willen ward es hinzugefügt, bis der Same käme, dem die Verheißung gehört. Es wurde durch Engel verordnet und in die Hand eines Mittlers gelegt — und zwar steht hinter dem Mittler nicht *eine* Person, Gott aber ist doch einer.

So beweist der Apostel die sekundäre Bedeutung des Gesetzes durch dessen doppelte Vermittlung.

Wie kommt Paulus zu dem Gedanken, daß die Gesetzgebung durch Engel vermittelt sei? Gewiß würde er nie geleugnet haben, daß der Urheber des Gesetzes im letzten Grunde Gott selber sei. Dazu hielt er viel zu viel vom Gesetz und seiner Mission innerhalb des göttlichen Heilsplanes. Aber hier will er nicht auf den göttlichen Ursprung hinweisen, sondern zeigen, daß das Gesetz um zwei Stufen weiter von Gott entfernt ist als die Verheißung. Die erste dieser Stufen ist die Engelvermittlung[1]. Die Vorstellung davon scheint unter den Zeitgenossen des Paulus verbreitet gewesen zu sein. Nach Act. 7_{53} redet Stephanus davon, Hebr. 2_{2} spricht von dem „durch Engel geredeten Wort", endlich stellt Herodes bei Josephus Ant. XV 5_{3} die von Gott zur Gesetzgebung entsandten Engel in Parallele mit den Gesandten der Völker. Doch ist bei diesen Texten ein Unterschied zu machen: Hebr. 2_{2} hat eine unserer Stelle verwandte Tendenz, die Engelvermittlung bezeugt dem Verfasser, daß der Alte Bund noch nicht auf der Höhe des Neuen steht. Ganz anders Stephanus und Herodes! Ihnen ist das *διαταγεὶς δι' ἀγγέλων* ein Beweis für die Herrlichkeit des Gesetzes. Und etwas anderes dürfen wir auch in jüdischen Texten nicht erwarten. Eine Haggada, die auf

1. Wären die Engel die Urheber des Gesetzes, so würde wohl *ὑπ' ἀγγέλων* stehen, vgl. Everling a. a. O. 64.

Kosten der Gesetzeswürde von der Engelvermittlung erzählte, hätte das Judentum nicht ertragen.

Ja, wir können im Judentum nicht einmal eine Ausführung jener bei Josephus bezeugten Tradition nachweisen. Denn *der* Engel des Gesetzes[1] kann hier eben so wenig herangezogen werden wie *der* Engel des Angesichts Jubil. 1. 2. 6[2]: beide sind Repräsentanten der Gottheit, Interpreten seiner Offenbarung — und diese spielen in der jüdischen Vorstellungswelt eine ganz andere Rolle als *die* Engel schlechthin. Wir müssen uns darauf beschränken, den Motiven nachzuspüren, aus denen heraus solch eine Tradition entstehen konnte.

Schon die alttestamentliche Sinaierzählung Ex. 19 berichtet von Naturerscheinungen bei der Gesetzgebung; diese Zeichen aber konnte man sich gar nicht ohne Geister denken. So gab man dem Sinaigott Engelscharen bei; das deutet wohl schon der LXX-Text von Dt 33_2 und Ps. 67 $(68)_{18}$ an; die jüdische Tradition weiß viel davon. 22000 Dienstengel — so erzählte man später — kamen auf den Sinai herab[3], nach Rabbi Jochanan beträgt ihre Zahl 600000 und jeder von ihnen will jedem der 600000 Israeliten einen Kranz aufs Haupt setzen[4]. Andere Stellen wissen von einem Widerspruch der Engel gegen die Gesetzgebung[5], ja sogar von feindlichen Absichten der Engel[6] zu berichten. Das Judentum denkt sich Gott und die Engel zu einer *himmlischen Ratsversammlung* vereint; Gott tut nichts, er beratschlage denn zuvor mit seinen Engeln[7]. Charakteristisch für diese Besprechungen ist, daß Gott auf Seiten Israels steht, während die Engel meist die Gegenmeinung vertreten (Vgl. Beilage III). Eine Erzählung im Talmud[8] berichtet uns, daß auch über das Gesetz eine solche Beratung abgehalten wurde. Die Engel wollten Gott an der Gesetzgebung verhindern. Gott fordert Moses auf, selbst zu ant-

---

1. „Jefifia, angelus legis"; Jalkut Rubeni f. 107, 3 nach Eisenmenger a. a. O. I 309 ff.
2. Everling 64 f.
3. Schemoth rabba 29; zu 20_2 nach Wünsche.
4. Schir haschirim rabba zu 4_4.
5. Schir haschirim rabba zu 8_{11}.
6. Schemoth rabba 28; zu 19_3.
7. Sanhedrin 38^b, vgl. Bereschith rabba 8; zu 1_{26}. Schemoth rabba 12; zu 9_{28}.
8. Sabbath 88^b, vgl. Bacher PAm I 160 f.

worten, und dieser beweist nun an den einzelnen Geboten des Dekalogs, daß die Thora nicht für Engel, sondern für Menschen bestimmt sei. Da werden die Engel umgestimmt und „jeder von ihnen wurde Moses' Freund und jeder lehrte ihn etwas.“ Von dieser Vorstellung bis zu der, daß die Engel das Gesetz selbst übergeben, ist nur noch ein Schritt. Wir können auch vermuten, welches Interesse dabei maßgebend war: der Monotheismus. Gott sollte möglichst weit von den Menschen abgerückt, möglichst wenig mit menschlichen Tätigkeiten in Beziehung gebracht werden; ja, Philo[1] hält es sogar für Gottes unwürdig, daß er die zehn Gebote mit Menschenstimme verkündet habe.

Aus solchen Gedanken heraus[2] mag die Tradition von der Gesetzesvermittlung durch Engel entstanden sein. Paulus hat sie gekannt; und was hat er aus ihr gemacht? Er hat ihre Tendenz in das Gegenteil verkehrt[3]. Zum Preise des Gesetzes wurde sie erzählt; Paulus braucht sie, die Inferiorität des Gesetzes nachzuweisen. Es ist der Vorgang, den wir so oft bei Paulus bemerken, und der den Heidenchristen das Verständnis paulinischen Denkens so erschwert hat: er nimmt dem jüdischen Gegner die Waffe aus der Hand, um sie gegen ihn zu kehren.

1. Kor. 4_9.

δοκῶ γάρ, ὁ θεὸς ἡμᾶς τοὺς ἀποστόλους ἐσχάτους ἀπέδειξεν, ὡς ἐπιθανατίους, ὅτι θέατρον ἐγενήθημεν τῷ κόσμῳ καὶ ἀγγέλοις καὶ ἀνθρώποις.

---

1. de decem legibus ed. Mangey II, p. 185.

2. Eine Beziehung auf Völkerengel und daraus resultierend eine Beurteilung des Gesetzes als einer jüdisch-nationalen Einrichtung (Schultheß, a. a. O. 10f.) kann nur künstlich eingetragen werden. Die Völkerengel sind doch in den meisten Fällen Vertreter des Heidentums. Ebensowenig aber darf man bei der Untersuchung der Stellen diese jüdische Vorstellung von einer himmlischen Ratsversammlung mit den *στοιχεῖα* Gal. 4_3 (s. unten z. St.) zusammenbringen, die einem ganz anderen, nicht rein jüdischen Gedankenkreis angehören (gegen Ritschl, Rechtfertigung und Versöhnung II[2] 251; Deißmann, Art. „elements“ in der Encyclopaedia biblica, vol. II 1261).

3. Natürlich erst als Christ. Der Pharisäer Paulus — Phil. 3_6! — konnte doch nicht die Inferiorität des Gesetzes beweisen! Brückner, Entstehung der paulinischen Christologie 198f. traut m. E. dem Juden Paulus in dieser Hinsicht viel zu viel zu.

> Ich glaube, Gott hat uns Apostel auf den letzten Platz gestellt, als todverfallene; denn wir sind der Welt, Engeln wie Menschen[1], ein Schauspiel[2] geworden.

Mitten hinein in ein ironisches Lob der satten und reichen Korinther klingen die Worte von den todverfallenen Aposteln, die — noch weit von der Herrschaft (v. 8) entfernt — den allerniedrigsten Platz einnehmen in dieser Welt. Paulus sieht sich mit den Aposteln in der Arena des Welttheaters als kämpfenden Gladiator; ihre Mühen und Leiden sind ein Schauspiel (wie die Nöte der Adressaten des Hebräerbriefs Hebr. 10_{33}) für die Menschen — und für die Engel. Auch hier ist offenbar wieder die himmlische Ratsversammlung gemeint, die alles Geschehen auf Erden mit Aufmerksamkeit verfolgt. So hat nach der Vorstellung des Ignatiusbriefes die Geisterwelt dem Tode Christi zugeschaut[3], doch tritt dort das spezifisch jüdische des Gedankens (die Ratsversammlung) zurück. Dies Moment finden wir vielmehr in der Haggada: Gott ruft vor Sauls Todesgang die Dienstengel selber auf, diesem Ereignis zuzusehen[4]. Als Juda und Joseph einander gegenüberstehen (Gen. 44_{18}ff.), sagen die Dienstengel: Kommt, laßt uns hinuntersteigen, um zu sehen, wie Stier (Dt. 33_{17}) und Löwe (Gen. 49_{9}) miteinander kämpfen[5]. Nicht diese Geschichten, wohl aber die ihnen zu Grunde liegenden Vorstellungen muß Paulus gekannt haben. Gehört der Gedanke unserer Stelle in den Anschauungskreis von der himmlischen Ratsversammlung, so liegt ein bestimmtes Verständnis des *θέατρον ἐγενήθημεν ἀγγέλοις* nahe: die Engel sehen nicht ohne Schadenfreude den Entbehrungen der Apostel zu. Sie sind ja — im Gegensatz zu Gott — von keiner sehr freundlichen Stimmung den Menschen gegenüber beseelt (vgl. die Belege zu Gal. 3_{19}).

Auch auf dem Boden des Heidentums finden sich Parallelen zu unserer Stelle. Sie sind wohl als Analogien zu beurteilen, d. h. auf denselben hier wie im Judentum wirksamen Trieb zurückzuführen: man suchte die Vorstellungen vom Da-

1. *ἄγγελοι* und *ἄνθρωποι* bilden natürlich keine Definition von *κόσμος*, wohl aber eine Spezialisierung.
2. *θέατρον* Theater, Schauspielplatz hier = *θέαμα*.
3. Ignatius ad Trall. 9_{1}.
4. Wajikra rabba 26 zu 21_{1}.
5. Tanchuma ויגש (vgl. Bacher PAm I 79_{2}).

sein der Unsterblichen dadurch zu beleben, daß man sie am irdischen Geschehen Anteil nehmen ließ. Und wenn nach jüdischem Glauben Gott mit den Engeln über das Schicksal des auserwählten Volkes verhandelt, so unterhalten sich in ähnlichen Debatten die homerischen Götter über das Schlachtenglück vor Trojas Mauern[1]. Und läßt Paulus Engel und Menschen den Leiden der Apostel zusehen, so gelten den Stoikern die Kämpfe des Weisen mit dem Geschick als Schauspiel für Gott und Menschen[2]: „non video, inquam, quid habeat in terris Juppiter pulchrius, si convertere animum velit, quam ut spectet Catonem iam partibus non semel fractis stantem nihilo minus inter ruinas publicas rectum“ schreibt Seneca, de providentia 2_{9}[3].

Ob Paulus bei den hier untersuchten Worten an einen bestimmten Vorgang seines Lebens, den Tierkampf zu Ephesus, gedacht hat, muß ungewiß bleiben, da dieser Vorgang selbst nur aus einer allgemeinen Andeutung 1. Kor. 15_{32} erschlossen werden kann.

So hat Paulus auch hier eine Vorstellung seiner Umwelt rezipiert; aber auch hier hat er sie mit seinem christlichen Bewußtsein durchdrungen. Denn die folgenden Verse zeigen, wie siegesgewiß sich Paulus in seiner Gladiatorenrolle doch im Grunde fühlte. Was wir v. 10, 11 und 12 lesen, ist nicht aus dem jüdischen Gedanken von der himmlischen Ratsversammlung geboren, sondern aus der christlichen Freudigkeit des Mannes, der — mochten auch Engel und Menschen schadenfroh seinen Leiden zusehen — doch in diesen Leiden zu segnen und zu trösten wußte.

1. Thess. 3_{13}.

ἐν τῇ παρουσίᾳ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ μετὰ πάντων τῶν ἁγίων αὐτοῦ.

---

1. *Α* 536 ff.; *Δ* 1 ff.; *Θ* 1 ff.; *Ο* 4 ff.; *Υ* 4 ff.; *Χ* 166 ff.:

2. Lietzmann, 1. Korintherbrief (Handbuch z. N. T.), 96. Clemen, Religionsgesch. Erklärung des N. T. 49. Ich möchte zur Erklärung der Verwandtschaft nicht, wie Clemen, an Nachahmung auf Seiten des Paulus, sondern an Analogie denken.

3. Vgl. auch die Wendung Sallust, Iugurtha 14_{23}: rerum humanarum spectaculum praebeo.

Den Ausdruck seiner Sehnsucht nach der Gemeinde zu Thessalonich verbindet Paulus mit dem Wunsch, daß sie immer mehr gefestigt werde, damit sie untadelig sei

bei der Ankunft unseres Herrn Jesu mit allen seinen Heiligen[1].

Die eschatologische Erwartung hofft auf das Kommen Christi mit seinem ganzen Hofstaat[2]. Die Frage ist nur, ob unter den „Heiligen" Engel oder entschlafene Christen zu verstehen sind. Paulus bezeichnet die Engel allerdings sonst niemals mit *ἅγιοι*. Andererseits verstand man zweifellos unter den *ἅγιοι* Hi. 15_{15} Ps. 88 $(89)_{6.8}$. Sach. 14_{5} LXX Engel. Hen. 1_{9}, in Jud. 14 zitiert, („Myriaden von Heiligen") beweist nichts, ebensowenig 4. Esra 7_{28} („alle bei ihm"). Und Didache 16_{7} bietet selbst schon Exegese.

Aber folgende Erwägung scheint mir zu entscheiden. Der unbefangene Leser muß die Worte so verstehen, daß die Heiligen mit Christus zusammen „ankommen" werden. Da nun nach 4_{16} die *νεκροὶ ἐν Χριστῷ* bei der Parusie erst auferstehen, so können unter den *ἅγιοι* nicht entschlafene Christen gedacht werden[3]. Danach ist es gerechtfertigt, die *ἅγιοι* als Engel zu deuten, zumal da das Engelgefolge notwendig zu einer glanzvollen Messiasankunft gehört.

Vielleicht erklärt sich der bei Paulus, soweit wir seine Briefe kennen, isolierte Sprachgebrauch *ἅγιος* = Engel damit, daß der Apostel hier einen der Urgemeinde geläufigen Terminus verwendet. Vielleicht sprach man — im Anschluß an Sach. 14_{5} — damals oft von der *παρουσία τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ μετὰ πάντων τῶν ἁγίων αὐτοῦ*. Spezifisch paulinisch ist jedenfalls nichts an den Worten. Als Parallele sei die Stelle

2. Thess. 1_{7}

angeführt:

ἐν τῇ ἀποκαλύψει τοῦ κυρίου Ἰησοῦ ἀπ' οὐρανοῦ μετ' ἀγγέλων δυνάμεως αὐτοῦ.

---

1. Es wäre eine sprachliche Härte, wenn *μετὰ πάντων* . . . . etwa zu *στηρίξαι* gehören sollte.

2. Brückner, Entstehung der paulinischen Christologie 181.

3. Es ist mir unverständlich, wie Everling a. a. O. 79 seine Fassung von *ἅγιοι* mit 4_{16} in einen „trefflichen Zusammenhang" bringen kann. Auch Hofmann, Heilige Schrift I 212 bezieht *ἅγιοι*-Heilige auf die Toten in 4_{16}, ebenso Teichmann, Die paulinischen Vorstellungen von Auferstehung und Gericht 21 f.

Dabei braucht hier auf die Frage nach dem Verhältnis von 1. Thess. zu 2. Thess. nicht eingegangen zu werden. Als Termin der Vergeltung wird an dieser Stelle angegeben:

> bei der Offenbarung des Herrn Jesu vom Himmel her mit den Engeln seiner Macht.

Denn so — und nicht: „mit seinen mächtigen Engeln" — ist wohl zu übersetzen; Hofmanns Fassung *δύναμις* = צבא[1] hat mit Recht keinen Anklang gefunden. *δυνάμεως* bedeutet vielmehr ganz einfach, daß die Engel mit zur *δύναμις* des *κύριος Ἰησοῦς* gehören. Die Vorstellung ist dieselbe, dem Urchristentum geläufige, wie in 1. Thess. 3_{13}. Auch das Judentum wußte, daß man am Tage des Messias die Engel schauen würde; so wird 4. Esra 13_{52} gesagt, daß niemand der Erdenbewohner Gottes Sohn „noch seine Gefährten" schauen kann, es sei denn zur Stunde des Messiastages.

Eine Ergänzung der Gedanken von 1. Thess. 3_{13} und 2. Thess. 1_7 erhalten wir

1. Thess. 4_{16}

> . . . *ὅτι αὐτὸς ὁ κύριος ἐν κελεύσματι, ἐν φωνῇ ἀρχαγγέλου καὶ ἐν σάλπιγγι θεοῦ καταβήσεται ἀπ' οὐρανοῦ* . . .

Im Anschluß an ein „Herrnwort", dessen Vermittlung an Paulus, dessen Umfang und dessen Inhalt[2] zweifelhaft ist, gibt Paulus eine Schilderung der Parusie:

> . . . Denn der Herr selbst wird unter Befehlsruf, beim Schall von Erzengelstimme und Gottesdrommete herniederfahren vom Himmel . . .

Uns interessiert hier das erste Auftreten eines Erzengels innerhalb der christlichen Literatur (im Neuen Testament noch Jud. 9). Als man im Judentum einmal eine Angelologie hatte, machte sich die Spekulation auch bald daran, Individualgestalten unter den Engeln herauszuarbeiten und diese als die obersten Engel von dem übrigen Heer zu unterscheiden. Sie brauchen durchaus nicht immer als Völkerengel gedacht

---

1 Er zieht *αὐτοῦ* zu *διδόντος* in 8, verbindet *μετ'* und *δυνάμεως* und übersetzt: mit einem Engelheer. In Wirklichkeit beweist das Fehlen des Artikels nichts. Hofmann, Heil. Schrift I 294, dazu Everling 81 f.

2. Gegen B. Weiß (Übersetzung), der Mt. 24_{31} heranzieht.

zu werden, wie in Dan. 10. Die Angaben über Namen[1] und Zahl[2] der „Erzengel" schwanken; in ihnen sowie in den Erzählungen von den Taten der ἀρχάγγελοι treten vielfach außerjüdische, oft astralmythologische Traditionen hervor[3].

Paulus gibt auch hier keine Apokalypse — der Ton liegt ganz auf der Beantwortung jener Frage nach den Entschlafenen —, sondern nur Einzelzüge, die wir nach anderen Traditionen ergänzen dürfen. So ist nicht zu bezweifeln, daß der erwähnte Erzengel Michael ist; das Judentum weiß, daß Michael, dessen Posaunenton schon einst das Gericht über Adam[4] einleitete, mit dem Messias kommen wird — dies gehört zu den Messiaszeichen[5] —; durch sein Blasen und durch seinen Ruf (φωνή in unserer Stelle)[6] wird er die Entschlafenen aufwecken[7]. Das bezeugt neben der jüdischen auch die christliche Tradition[8]. So dürfen wir auch an unserer Stelle Befehlswort (etwa: ihr Toten stehet auf![9]), Erzengelruf, Trom-

---

1. Hen. 40_9: Michael, Raphael, Gabriel, Fanuel. Hen. 9_1: Michael, Gabriel, Surjân und Urjân (offenbar im Äthiopischen verderbt). Außerdem Nuriel, Aniel, Jeremiel, Jophiel, Jephephia vgl. Lueken, Michael 35 ff.

2. Als solche wird gewöhnlich die Zahl der Weltecken 4, (jüdisch geredet: die Zahl der Merkaba, des göttlichen Thronwagens aus Ez. 1), angegeben oder die Zahl der Planeten, 7 (jüdisch geredet: die Zahl der heiligen Zeiten, des Sabaths, des Erlösungsjahres vgl. J. Berakoth 4^b unten bei Bacher, PAm. III, 114 f. Anm. 4).

3. Es ist hier nicht der Ort, die ungeheuer reichhaltige Ausbildung der Erzengeltradition im Judentum und Christentum zu schildern. Vgl. Lueken, Michael; auch Deißmann, Licht vom Osten 328 ff.

4. Apc. Mos. 22. Auch hier also Urzeit = Endzeit.

5. Achtes und neuntes der אותות המשיח; vgl. Lueken, Michael 50, nach Jellinek, Beth ha-Midrasch II 61 f.

6. So ist wohl die Stelle zu verstehen, die Lueken a. a. O. 50 nach einer Übersetzung Littmanns aus einem Gebet mitteilt, das noch heute die jüdischen Falaschas in Abessinien sprechen: „Gott wird zu Michael sagen: erhebe dich, blase in das Horn" . . . und weiter: „dann werden die Toten auferstehen [wie] im Augenblicke bei dem *Rufe* Michaels."

7. So gewiß man sich vor detaillierten Ausdeutungen zu hüten hat, so ist doch hier die Beziehung auf das Ziel der ganzen Erörterung zu deutlich, als daß man nur (mit Brückner, Entstehung der paul. Christologie 182_1) den Eindruck „sinnverwirrenden Lärmes" haben könnte.

8. Petrus-Apokalypse äth. (Dillmann bei Bratke ZWTh 36, 483; vgl. weitere Stellen bei Lueken, Michael 130).

9. Oder ein Wort an Michael, vgl. Anm. 6.

petenschall und Totenauferstehung mit einander in Verbindung bringen. Eine ähnliche Schilderung gibt Paulus 1. Kor. 15₅₂: *σαλπίσει*[1] *γὰρ καὶ οἱ νεκροὶ ἐγερθήσονται ἄφθαρτοι.* Die Stelle führt den Trompetenruf wie ein Naturereignis ein, ohne nach dem Urheber zu fragen. Dachte man aber über das Ereignis nach, dann hat man sich Michael als den *σαλπιγκτής* vorgestellt; er ist der Herold der Messiasparusie und gehört als solcher zum Hofstaat des kommenden Christus.

Gal. 1₈.

> *ἀλλὰ καὶ ἐὰν ἡμεῖς ἢ ἄγγελος ἐξ οὐρανοῦ εὐαγγελίσηται παρ' ὃ εὐηγγελισάμεθα ὑμῖν, ἀνάθεμα ἔστω.*[2]

Die Worte stehen in der leidenschaftlichen Ermahnung, die gegen das „andere Evangelium" gerichtet ist. Es gibt kein anderes; was Paulus den Galatern brachte, war *das* Evangelium!

> Aber wenn wir auch selber oder ein Engel vom Himmel euch ein anderes Evangelium predigte, als das wir euch gepredigt — Fluch über ihn!

Diese Einseitigkeit ist das Korrelat der religiösen Intensität des Paulus; wir dürfen sie nicht Unduldsamkeit nennen, wenn wir verstehen, welche elementare Leidenschaft hier redet[3]. Damit ist aber für das Verständnis der Stelle alles gesagt, und es ist falsch, die Wahrscheinlichkeit oder Unwahrscheinlichkeit des angenommenen Falls zu erwägen[4]. Paulus will den stärksten Ausdruck brauchen. Ein Engel — hier ganz im alttestamentlichen Sinn gesagt — würde schon durch sein Kommen vom Himmel die Menschen bestechen, aber selbst dann: bringt er ein anderes Evangelium, sei er verflucht!

---

1. *σαλπίζειν* absolut gebraucht; der *σαλπιγκτής* ist zu ergänzen vgl. Xenophon An. I 2, 17: *καὶ ἐπεὶ ἐσάλπιγξε, προβαλόμενοι τὰ ὅπλα ἐπῄεσαν.*

2. Die Textvarianten *εὐαγγελίζηται*, zweimaliges *ὑμῖν*, *κἂν* kommen für unser Problem nicht in Betracht.

3. So lebendig und spezifisch paulinisch der Inhalt ist, der Form nach erscheint der Spruch als antike Verwünschungsformel (wie auch 1. Kor. 16₂₂); vgl. die Grabinschrift aus Halikarnassos CIG 2664: *εἴ τις δὲ ἐπιχειρήσι λίθον ἆραι ἢ λῦσαι αὐτό, ἤτω ἐπικατάρατος ταῖς προγεγραμμέναις ἀραῖς* und dazu Deißmann, Licht vom Osten 61. 219.

4. Gegen Sieffert bei Meyer[9] z. St.

Gal. 4_{14}.

ὡς ἄγγελον θεοῦ ἐδέξασθέ με, ὡς Χριστὸν Ἰησοῦν.

Paulus spricht von seinem ersten Besuch bei den Galatern. Er hat vorher auf seine Krankheit angespielt, die ihnen hätte Abscheu einflößen können, und hebt dem gegenüber die Aufnahme hervor, die er bei den Galatern fand: sie empfingen ihn ὡς ἄγγελον θεοῦ. Man hat dies „Bote Gottes“ übersetzen wollen und im folgenden eine Steigerung gefunden: Jesus Christus ist der „Gottgesandte κατ᾽ ἐξοχήν“.[1] Aber Paulus gebraucht nie ἄγγελος von Jesus, und eine andere Steigerung erscheint besser begründet: der Apostel wählt auch hier, um einen starken Ausdruck zu gebrauchen, ein Beispiel aus dem Geisterreich und nennt erst die Engel, dann den Herrn selber. Ja, man kann vermuten, daß der Vergleich mit Engeln bei der Schilderung der Gastfreundschaft im Urchristentum gebräuchlich war. Denn wir wissen, daß die Gastfreundschaft im Begriff stand, eine christliche Tugend[2] zu werden, und wissen weiter, daß man sich bei Ermahnungen zur Gastlichkeit gern auf das Beispiel Abrahams und Lots berief, die „Engel beherbergten“, Hebr. 13_2[3], 1. Clem. 10_7, 11_1. Daran könnte auch Paulus gedacht haben; doch ist die Stelle ohne diese Annahme ebenso verständlich:

„wie einen Engel Gottes nahmt ihr mich auf, ja wie Christus Jesus selber“.

Aber weder hier noch Gal. 1_8 bedarf es der Beziehung auf ein besonderes Erlebnis[4], um die Worte zu erklären. Die Erwähnung von Engeln bei allen möglichen Gelegenheiten entspricht, wie diese ganze Untersuchung beweist, der Zeitstimmung, die den Menschen immer von Geistern umgeben sah.

---

1. Everling 76. Vgl. dazu Zahn's Kommentar z. St.

2. Rm. 12_{13}, 1. Tim. 3_2, 5_{10}, Tit. 1_8, Hebr. 13_2, 1. Petr. 4_9, 3. Joh. 5; Mt. $25_{35.\ 38.\ 43.\ 44}$. — 1. Clem. 1_2 ist der Prozeß vollendet: φιλοξενία erscheint neben πίστις, εὐσέβεια und γνῶσις, vgl. auch 1. Clem. 10_7 11_1.

3. Die Stelle behandelt die Genesiserzählung nach Art des Märchenmotivs, daß der unscheinbare Gast sich plötzlich als mächtiger Geist entpuppt (ἔλαθον!). Mt. 25 wendet diesen Zug ins Ethische: du sollst den unscheinbaren Gast behandeln, als wäre er der Herr selber. Eine Beziehung zwischen diesem Gleichnis und dem ‚ὡς Χριστὸν Ἰησοῦν‘ unserer Stelle ist aber nicht anzunehmen.

4. Zahn (Kommentar) denkt an Act. 14_{11} ff.

1. Kor. 13_{1}.

Ἐὰν ταῖς γλώσσαις τῶν ἀνθρώπων λαλῶ καὶ τῶν ἀγγέλων, ἀγάπην δὲ μὴ ἔχω, γέγονα χαλκὸς ἠχῶν ἢ κύμβαλον ἀλαλάζον.

Wenn ich mit Zungen rede wie Menschen oder auch wie Engel und keine Liebe habe, bin ich nur ein klingendes Stück Erz oder ein gellendes Becken[1].

Weil das Kapitel von der Liebe mitten in einer Erörterung über die Geistesgaben steht, muß man die Anfangsworte dieses Kapitels auf die hervorstechendste dieser Gaben, die Glossolalie, beziehen. Der Leser konnte nach $12_{10.\,28.\,30.}$ *γλῶσσαι* nicht anders verstehen. Wohl kaum darf man daher der neuerdings wieder von Bousset[2] vertretenen Deutung: *γλῶσσα* in *γλώσσαις λαλεῖν* = Sprache — auch wenn sie richtig ist — einen Einfluß auf die Erklärung unserer Stelle einräumen und mit Bousset exegesieren: wenn ich in Menschensprachen (d. h. fremden Sprachen) und in Engelsprachen (diese sieht Paulus nach Bousset im Zungenreden) rede . . . ; *γένη γλωσσῶν* $12_{10.\,27}$ heißt ja auch nicht: Arten von Sprachen, sondern Arten jenes „geistlichen“ Redens, das wir Glossolalie nennen. Daß man sich auf diese Weise die Sprache der Engel vorgestellt habe, ist wenigstens nicht sicher auszumachen. Überhaupt will mir scheinen, daß solche Reflexionen in den Fluß dieses Hymnus ebensowenig hineingehören wie Erörterungen darüber, ob Engel nach der Vorstellung der Zeit in Zungen reden können[3]. Paulus will vielmehr den „allerhöchsten nur denkbaren Fall der Glossolalie“[4] bezeichnen: „wenn ich mit Zungen rede, und wären es selbst himmlische „Zungen“ der Engel . . . . .

Die drei zuletzt besprochenen Stellen gehören zusammen. Sie bieten keine konkrete Anschauung von den *ἄγγελοι*; deren Erwähnung dient nur zur Steigerung des Ausdrucks.

Gal. 1_{8}	*ἡμεῖς*	*ἄγγελος ἐξ οὐρανοῦ*	
Gal. 4_{14}	*με*	*ὡς ἄγγελον θεοῦ*	*ὡς Χριστὸν Ἰησοῦν*
1. Kor. 13_{1}	*τῶν ἀνθρώπων*	*τῶν ἀγγέλων*	

1. Die Ausdrücke wollen verächtlich klingen. — Der Vergleich mit Instrumenten findet sich auch 14_{7} f.
2. Gegenwartsbibel zu 1. Kor. 12_{8-11}.
3. Bachmann in Zahns Kommentar z. St.
4. Heinrici bei Meyer^{8} S. 397.

Aber freilich: wem ein solcher Sprachgebrauch geläufig war, in dessen Gedankenwelt mußten die ἄγγελοι einen bedeutsamen Platz haben.[1]

2. Satan und die Dämonen.

Bei der Untersuchung von ἄγγελος mußte erst der Umfang der Vorstellungen festgestellt werden, der sich für die Zeit des Paulus mit diesem Ausdruck verband (Exkurs I); bei Satan ist das nicht nötig, denn Satan kommt für die paulinischen Briefe nur als Name eines bestimmten Wesens in Betracht[2]. Freilich hat man unter dem „Satan" nicht immer diese eine Person verstanden. Aber im Spätjudentum ist die Gestalt, die mit diesem Wort bezeichnet wird, stets dieselbe: der gottfeindliche, den Menschen Böses sinnende Teufel.

שׂטן steht im Alten Testament zunächst für Widersacher im Kriege 1. Kön. 5_{18}, vor Gericht Ps. 109_{6}, überhaupt von jedem, der einem anderen Hindernisse in den Weg legt Nu 22_{22}. Sodann bezeichnet es ein Geistwesen, einen anklagenden Engel, Sach. 3_{1}. Wenn wir die Tätigkeit dieses Engels nach Hi 1. 2; 1. Chron. 21_{1} (ohne Artikel), wohl auch nach 1. Kön. 22_{21} und 2. Chron. $18_{20\,\text{ff.}}$ verfolgen, so bemerken wir, daß er an seinem Beruf, anzuklagen, zu verführen, zu schaden Gefallen findet. Noch aber treten uns keine dualistischen Vorstellungen entgegen, wenn wir auch das eben bezeichnete Moment vielleicht als einen Ansatz dazu einschätzen dürfen. Der Sprachgebrauch der Septuaginta gibt uns hier keinen Aufschluß, weil das griechische Alte Testament das zweideutige διάβολος unterschiedslos (z. B. Ps. 108 $(109)_{6}$ wie Hi 1. 2 und Sach. 3) verwendet.

Eine Bedeutungswandlung von Satan ist erst zu konstatieren, nachdem unter dem Einfluß eranischer Vorstellungen[3]

---

1. Damit sind die ἄγγελοι-Stellen der hier zu untersuchenden Briefe erledigt bis auf 2. Kor. 11_{14}, 12_{7}, Rm. 8_{38}. Von diesen gehören die ersten beiden unter die Vorstellungen vom Satan; eine Untersuchung von Rm. 8_{38} ist wegen der vielen Termini, die die Stelle bietet, erst im dritten Kapitel möglich.

2. Auch 2. Kor. 12_{7}, s. u. z. St.

3. Vgl. für den Nachweis, der hier nicht geführt werden kann, Bousset, Religion des Judentums² 585 ff.

der Dualismus, wenn auch freilich ein monotheistisch bedingter Dualismus, im Judentum aufgekommen ist[1]. Das Buch der Jubiläen zeigt uns die böse Geisterwelt unter einem monarchischen Oberhaupt, das Mastema heißt und Züge des alttestamentlichen Satan trägt. Die apokalyptische Literatur hat diese Gestalt, vielfach in Verbindung mit der Sage vom Engelfall, auch unter Verwertung fremder mythischer Motive, weiter ausgebildet. Im Judentum hat Satan, als der Vertreter einer direkt widergöttlichen Macht, die Rolle des Anklägers, des Verführers und des Vernichters von Leib und Leben[2]. Die folgende Untersuchung hat bei jedem Text zu fragen, welche Rolle er dem Satan zuschreibt. Auch hier sei mit den charakteristischsten Worten des Paulus begonnen.

1. Kor. 5_3 ff.

3. *ἐγὼ μὲν γὰρ ἀπὼν*[3] *τῷ σώματι, παρὼν δὲ τῷ πνεύματι, ἤδη κέκρικα ὡς παρὼν τὸν οὕτως τοῦτο κατεργασάμενον,*
4. *ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου Ἰησοῦ συναχθέντων ὑμῶν καὶ τοῦ ἐμοῦ πνεύματος σὺν τῇ δυνάμει τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ*
5. *παραδοῦναι τὸν τοιοῦτον τῷ σατανᾷ εἰς ὄλεθρον τῆς σαρκός, ἵνα τὸ πνεῦμα σωθῇ ἐν τῇ ἡμέρᾳ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ.*

Die Worte handeln von der Bestrafung des Unzuchtssünders, den die korinthische Gemeinde geduldet hat. Paulus stellt diesem Verhalten der Korinther (v. 2) *sein eigenes* (*ἐγώ* v. 3) *Urteil über den Fall* gegenüber, aber auch *nicht mehr als das*. Man darf nämlich nicht übersehen, daß Paulus hier der Gemeinde keinen Auftrag gibt; eine Aufforderung, kurz und ohne Detailvorschriften, folgt erst v. 13; v. 1—8 handelt nicht von der praktisch zu ergreifenden Maßregel, sondern will vor allem das Gewissen der Korinther wecken[4]. Dies versucht Paulus dadurch, daß er den Korinthern sein Ideal der Bestrafung des Sünders vor die Augen stellt: so müßte es geschehen; so wäre es

1. Vgl. für das folgende Bousset, a. a. O. 382 ff.
2. Vgl. Kohut, Über die jüdische Angelologie und Dämonologie in ihrer Abhängigkeit vom Parsismus. Abhdl. f. d. Kunde des Morgenlandes IV (1866) Nr. 3.
3. Die Lesart *ὡς* vor *ἀπὼν* ist wohl aus der zweiten Hälfte des Verses eingedrungen. 4. Vgl. B. Weiß, Text z. St.

geschehen, wenn Paulus in Korinth wirklich (*τῷ σώματι*) gewesen wäre, wohin er sich jetzt nur im Geiste versetzt. Diese Auffassung der Worte scheint mir erst das Fehlen einer bestimmten Forderung sowie die Einkleidung der Mahnung verständlich zu machen: *ἤδη κέκρικα*, d. h. mein Urteil über die Sache ist fertig, nun sehet ihr weiter zu. Dies Urteil kann doch nur theoretisch sein, weil dieser Urteilsspruch des Paulus eben den Korinthern nichts verordnet, also für den Übeltäter ohne praktische Konsequenzen ist.

Die Übersetzung der Stelle schwankt. Es fragt sich, wie *πνεῦμα* zu fassen ist, und ob *κρίνειν*, *συνάγεσθαι* oder *παραδιδόναι* mit dem Namen Jesu zu verbinden ist. *πνεῦμα* hat für Paulus nicht bloß einen Sinn gehabt. In v. 3 ist *πνεῦμα* dem *σῶμα* gegenübergestellt; die Scheidung ist dichotomisch. Dann wird auch *πνεῦμα* in v. 4 nicht anders verstanden werden können als von dem Teil des paulinischen Ichs, der während der Urteilsfällung in Korinth weilt: sein Geist im Gegensatz zu seinem am Ort gebliebenen Leib[1]. Würde man es anders, „pneumatisch", verstehen, so würde das *πνεῦμα* des Paulus der *δύναμις Ἰησοῦ* nicht erst bedürfen.

Was soll aber der *Name Jesu* an dieser Stelle? Es ist bekannt, daß der Gebrauch des Namens Jesu im Urchristentum vielfach derart ist, daß wir ihn als magisch bezeichnen müssen, d. h. man verspricht sich von dem Nennen des Namens eine besondere Wirkung[2]. Der Name Jesu wird ausgesprochen, um Jesu Kraft, z. B. seine Heilkraft, herbeizuwünschen, zu zitieren (vgl. Act. 3_6). Auch hier soll eine Machttat geschehen (*παραδοῦναι τῷ σατανᾷ*); sie soll ausgeführt werden in der Kraft Jesu; also ist es überflüssig, den Namen Jesu mit *παραδοῦναι* zusammenzubringen[3]; was in der Kraft Jesu geschieht, braucht

---

1. Über die Bedeutung von *πνεῦμα* in v. 5 s. S. 41.

2. Dieser christliche Namenglaube „steht prinzipiell auf derselben Linie mit dem jüdischen und heidnischen" (Heitmüller, Im Namen Jesu 253). Die scharfe Abgrenzung dieses Glaubens gegen „heidnische" Vorstellungen (Clemen, Religionsgeschichtl. Erklärung d. N. T. 288) ist unmöglich.

3. So B. Weiß, Text; Schmiedel HC; Clemen, Religionsgeschichtl. Erklärung des N. T. 182. — In 2. Thess. 3_6 — die Stelle wird von B. Weiß a. a. O. als Parallele für den Gebrauch des Namens zitiert — soll die Ermahnung durch eine Beschwörung bekräftigt werden. Zwischen unserer und

nicht durch eine Anrufung des Namens eingeleitet zu werden. Aber wir denken an den Gebrauch des Namens zur Beschwörung: die Kraft Jesu muß erst beschworen, muß zitiert werden — und das geschieht durch Anrufung des Namens. Diese Wahrscheinlichkeit der Beziehung von *συναχθέντων* auf den Namen spricht auch gegen den an sich möglichen Zusammenhang desselben mit *κρίνειν*[1]. Die Texte der antiken Fluchtafeln (vgl. über sie unten S. 42, bei Anm. 3) zerfallen zumeist in zwei Teile: die Beschwörung der Macht, die dem Verfluchten schaden soll — und die Aussprechung des Fluches selbst. Bei Paulus entspricht dem ersten *συναχθέντων* ......, dem zweiten *παραδοῦναι* ..... Der Gebrauch des Namens hat aber gewöhnlich in der Beschwörungsformel seine Stelle[2]. Paulus hat also entschieden, daß eigentlich die Korinther und er im Geiste anwesend sich durch Anrufung des Namens Jesu mit[3] dessen *δύναμις*[4] vereinen sollten, um nun in Kraft Jesu den Frevler dem Satan zu übergeben.

Nun, ich habe, leiblich fern, doch im Geist bei euch, schon über den Missetäter[5] entschieden: im Namen des Herrn Jesu müßten[6] wir, ihr und ich im Geist, zusammenkommen mit der Kraft unseres Herrn Jesu und jenen

---

dieser Stelle ist derselbe Unterschied wie zwischen den deutschen Wendungen: einen Geist beschwören — und: jemanden beschwören bei ...., etwas zu tun.

1. So Pfleiderer, Urchristentum I² 303.

2. Vgl. die Beschwörung *κατὰ τῶν μεγάλων ὀνομάτων* bei Wünsch, Antike Fluchtafeln (Lietzmanns Kleine Texte 20) Nr. 3, Z. 5; auch Nr. 4, Z. 43.

3. *σύν* mit *συναχθέντων* zu verbinden, scheint mir so naheliegend, daß ich darum von der Deutung der Präposition im Sinne eines technischen Devotionsterminus (*παραδοῦναι σύν* ... wie *δήσω* ... *σὺν Ἑκάτῃ χθονίᾳ* Inscriptiones Graecae vol. III pars III, 108; Deißmann a. a. O. 218 f.) verzichte.

4. Das Urchristentum führt alle erfahrene göttliche Kraft auf die *δύναμις Χριστοῦ* zurück, vgl. 2. Kor. 12₉. Im Grunde ist Gott der Urheber dieser *δύναμις*, 1. Kor. 1₂₄. (Vgl. Brückner, Entstehung der paulinischen Christologie 79 f.) Christus besitzt die *δύναμις* seit seiner Auferstehung, Rm. 1₄; durch diese „Kraft“ unterscheidet sich die Postexistenz von der Präexistenz.

5. *οὕτως* wohl weniger juristisch formelhaft, als vielmehr, um die Macht der Tatsachen zu steigern. Der griechische Ausdruck will die Schwere des Frevels betonen.

6. Schwebender Ausdruck zur Kennzeichnung der *theoretischen* Entscheidung.

Menschen[1] dem Satan übergeben, um das Fleisch zu verderben, damit sein Geist am Tag des Herrn Jesu gerettet werde.

Drei Fragen tauchen auf: wie wäre der Frevler dem Satan zu übergeben? welche Rolle käme dem Satan dabei zu? was würde diese Maßregel erreichen?

1. Vom letztgenannten Problem ist auszugehen. Der Zweck des Verfahrens wäre Verderben des Fleisches, Errettung des Geistes am Tage des Gerichts. Die Ausdrücke führen in die paulinische Anthropologie hinein. Dieselbe ist zwar viel zu mannigfaltig, um in ein System gepreßt oder um schlechthin als jüdischer oder griechischer Absenker gekennzeichnet zu werden; allein über den paulinischen Begriff der *σάρξ* herrscht weithin Übereinstimmung: sie ist nicht nur die Hülle des Geistes, sondern die körperliche Substanz, in der das Triebleben wohnt. Jüdische und hellenistische Vorstellungen kreuzen sich hier. Stirbt die *σάρξ*, so stirbt auch das Sinnenleben. Jener korinthische Frevler war nun nicht dem Fleisch gestorben, wie er es als Christ sollte — so mußte das Fleisch sterben, damit sein Sinnenleben vernichtet würde. Nur dadurch konnte der Geist — so heißt hier der andere Teil seines Ichs — gerettet werden. Das „Verderben des Fleisches" kann sich also nicht auf Ausschluß aus der Gemeinde beziehen — wozu dann die feierliche Form des Urteils, der Namensanrufung, der Zitation der *δύναμις*? — sondern nur auf den Tod.

2. Der Tod soll eintreten als Wirkung Satans. Tod und Teufel hängen bei Paulus wie im Judentum[2] eng zusammen. Auch Hebr. 2$_{14}$ teilt diese Vorstellung, daß Satan der Herr des Todes ist. Dabei ist zu beachten, daß die *δύναμις* Jesu etwas über ihn vermag, ja in diesem Fall ihm sogar befehlen soll, das Todesurteil auszuführen. Wir stehen dabei ganz auf der Linie der Vorstellungen im Hiobprolog. Nur wäre es falsch, deswegen in Satan einen Engel zu sehen: er ist auch

---

1. *ὁ τοιοῦτος* der betreffende, Gal. 6$_1$, 2. Kor. 2$_6$f., 10$_{11}$, 12$_2$f. vgl. Schmiedel HC zu 1. Kor. 16$_{16}$.

2. Simon b. Lakisch, Baba Bathra 16 a: Der Satan, der böse Trieb, der Todesengel sind identisch. Die Begründung gewinnt Simon aus Hi 2$_6$. Danach hätte der Satan Macht gehabt, auch die „Seele" Hiobs zu nehmen — er ist also der Todesengel. Vgl. Bacher PAm I 354.

für Paulus, wie das nach der Anschauung der Zeit nicht anders erwartet werden kann, der gottfeindliche Widersacher. Das ergibt sich aus anderen, noch zu untersuchenden Stellen.

3. Wie denkt sich nun Paulus das hypothetisch geschilderte Verfahren? Mit dem Namen sollte die Kraft Jesu auf die Versammelten herabgeholt werden; diese Kraft sollte bewirken, daß der Satan sich der *σάρξ* des Frevlers bemächtigte, d. h. daß dieser stürbe. Eine gute Analogie bietet Act. $5_{5.10}$; die Bannung nicht des Lebens, sondern nur eines Körperteils wird Act. 13_{11}, Actus Petri (Vercellenses) 2. 15. 32 berichtet. Daß Paulus solch eine Machttat in der Kraft Jesu für ausführbar hielt, ist über allen Zweifel erhaben. Wie es auch mit der Geschichtlichkeit von Act. 5 stehen mag, ähnliches hat das Urchristentum auf jeden Fall erfahren und zu den *ἐνεργήματα δυνάμεων* (1. Kor. 12_{10}) gerechnet[1]. Und auch in der heidnischen Umwelt des Urchristentums findet sich der Form nach Gleichartiges bei den Devotionen, den Weihungen an die Gottheiten der Unterwelt, die man über Feinde und Frevler aussprach[2]. Dem Erdboden vertraute man die Tafel an, auf der der Devotionsspruch geschrieben stand[3]. Ob freilich in Korinth ein ähnlicher feierlicher Devotionsakt noch möglich ist, das lassen die Worte des Paulus dahingestellt; was er von den Korinthern *verlangt*, sagt der Apostel deutlich in v. 13: Beseitigung des Frevels. Die Stellung dieser Worte — sie sind übrigens ein Zitat aus Dt. 17_7 22_{24} — läßt vermuten, daß sie sich auch mit auf v. 9—12 beziehen, also auf Unzuchtssünden im allgemeinen. Dann muß aber die Frage aufgeworfen werden, ob mit *πονηρός* nicht der gemeint ist, der für Paulus hinter der Sünde steht: der Teufel[4]. Denn deutet man das Wort auf jenen einen Frevler, so ist die Stellung des Satzes hinter dem allgemeinen Abschnitt v. 9—12 auffällig; bezieht man es auf das ganze Kapitel, so müßte man neutr. oder acc. plur. masc. erwarten. Die Forderung für den Einzelfall in 5_1 ff. ist jedenfalls klar. Sie verhält sich in ihrer prägnanten Form zu dem Bild, das der Apostel in

1. Der Glaube an die Fluchwirkung ist übrigens schon Jer. 28_{16} f. bezeugt.
2. Vgl. Deißmann, Licht vom Osten 218.
3. Vgl. Wünsch, Antike Fluchtafeln (Lietzmanns Kleine Texte 20).
4. Vgl. zum Sprachgebrauch 2. Thess. 3_3, 1. Joh. 2_{13}, 3_{12}, 5_{18}.

v. 3—5 gezeichnet hat, wie die Praxis zur Theorie. Daran kann auch die oben ausgesprochene Vermutung über *πονηρός* nichts ändern. Ist sie richtig, so haben wir den Satan in zweien seiner Eigenschaften vor uns: als „Tod" und als Vertreter der Sünde.

1. Kor. 10_{10}.

μηδὲ γογγύζετε[1], *καθάπερ τινὲς αὐτῶν ἐγόγγυσαν καὶ ἀπώλοντο ὑπὸ τοῦ ὀλοθρευτοῦ.*

So murrt auch nicht, wie einige von ihnen taten, die dann vom Verderber vertilgt wurden.

Zwei Fragen sind zu beantworten: auf welche Begebenheit spielt Paulus an? wer ist der „Verderber"?

1. Das Stück $10_{1\,ff.}$ ist eine Warnung mit geschichtlicher Begründung; Paulus zieht die Geschichte des Wüstenzuges heran nach einer Methode, die er selbst v. 11 angibt: das ist jenen „typisch" widerfahren, um zu unserer Warnung aufgeschrieben zu werden. Paulus erwähnt zuerst: Wolkensäule, Rotes Meer (v. 2), Manna (v. 3), Wasser aus dem Felsen (v. 4); v. 5 bringt nicht ein paralleles Ereignis, sondern bildet nur mit v. 6 den Abschluß dieses ersten Kreises: so viel Wunderbares erlebten sie — und doch wurde die Mehrzahl von ihnen in der Wüste hingestreckt. Nun folgen die Vergehungen, die sich das Volk zu schulden kommen ließ; es sind vier: den Götzen dienen, Unzucht treiben, den Herrn versuchen, murren. Besonders lieb ist es dem Paulus offenbar, wenn er zeigen kann, wie die Strafe der Sünde auf dem Fuß folgte. Diese Angabe fehlt v. 7 und ist auch nicht notwendig, weil bereits auf den tragischen Ausgang, den die Wüstenwanderung für die Mehrzahl des Volkes hatte, in v. 5 hingewiesen worden ist: es wurden alle, außer Josua und Kaleb (Nu. 14_{30}), in der Wüste „hingestreckt".

Auffällig ist bei den vier Beispielen der regelmäßige Gebrauch von *τινες*, obwohl das Zitat Ex. 32_{6} das ganze Volk meint. Sollte hier eine bestimmte Absicht vorliegen? Sollte Paulus etwa exegesiert haben, daß unter den *τινες* jedesmal

---

1. Einige Zeugen lesen *γογγύζωμεν*. Auf den Personenwechsel kommt aber nichts an, wie ein Vergleich von v. 7. 8. 9. 10 zeigt.

eine andere Gruppe zu verstehen sei, so daß viermal *τινες* das ganze Volk ausmachten? Solche Auslegungskünste würden bei dem ehemaligen Pharisäer nicht auffällig sein.

Sucht man die erwähnten Ereignisse aus dem Alten Testament zu belegen, so muß man bedenken, daß Paulus sich nicht immer an den LXX-Text bindet, weil er aus dem Gedächtnis zitiert (vgl. die Zahlenangabe des zweiten Beispiels, 23000; das Alte Testament hat 24000), auch ausschmückende Legenden und Auslegungsversuche der jüdischen Lehrer kennt. Unter diesen Voraussetzungen wird man die ersten drei Beispiele in Ex 32_{6}, Nu $25_{1.9}$, Nu $21_{5\,ff.}$ finden. *Unsere* Stelle kann zweifelhaft sein. Gegen eine Beziehung auf Nu 14 spricht die Erwähnung einer *besonderen* Strafe bei Paulus, die an jener Stelle fehlt. Nu $17_{1\,ff.}$ ($16_{41\,ff.}$ LXX) aber wird von einem Murren des Volkes erzählt, das durch den Tod von 14700 Seelen gestraft wird. Daß Paulus eine so große Zahl mit *τινες* bezeichnet und daß er nicht mit Worten der LXX redet, darf uns nach allem, was soeben erörtert worden ist, nicht wunder nehmen.

2. Aber wer ist dann der *ὀλοθρευτής*? Der Ausdruck deutet auf eine Person, doch ist an der alttestamentlichen Stelle nur von einer *ὀργή* die Rede, die von Jahve ausgegangen ist. So hat man denn den *ὀλοθρευτής* als Plage- und Strafengel Jahves erklärt[1]. Solche Engel kennt das Judentum allerdings[2]. Aber der Artikel scheint auf eine ganz bestimmte Person zu deuten; die Verbindung von *ὄλεθρος* und *σατανᾶς* in 1. Kor. 5 macht es wahrscheinlich, daß es der Satan ist, dem die Vernichtung der Sünder zugeschrieben wird. Dagegen darf man nicht anführen, daß die *ὀργή* in Nu 17 ja von Jahve ausgegangen sei, daß es im Alten Testament einen bestimmten Strafengel gebe (2. Sam. 24, 1. Chron. 21), endlich daß dann auch der *ὀλοθρεύων* in Ex. 12_{23} LXX, Hebr. 11_{28} der Satan sein müsse, was dem Alten Testament widerspreche. Alle diese Einwände beachten die große Veränderung nicht, die die jüdische Angelologie durch das Eindringen des Dualismus erfahren hat. Erstlich schrieb man nun manches, was

1. B. Weiß Übersetzung; Schmiedel HC; Bousset, Gegenwartsbibel.
2. Zahlreiche Stellen im Henoch reden davon, vgl. 62_{11}, 63_{1}, 66_{1} usw.

früher auf Jahve zurückgeführt worden war, dem Satan zu: man beachte, wie spätere Geschlechter (ob schon der Schreiber, ist immerhin fraglich) 1. Chron. 21_1 im Gegensatz zu 2. Sam. 24_1 dualistisch verstehen mußten. Sodann ist diese Veränderung gerade bei der Vorstellung von Strafengeln zu bemerken: man sagt von ihnen, daß sie den Strafbefehl Gottes überschritten haben, und daß ihrer nun am Ende der Tage das Gericht wartet[1]. Ihr Oberhaupt ist Satan[2]. Es liegt vollkommen im Rahmen dieser Entwicklung, wenn nun auch die Tötung der ägyptischen Erstgeburt (Hebr. 11_{28}) oder jene Vernichtung im murrenden Volke (1. Kor. 10_{10}) auf Satan zurückgeführt wird. Daß dabei das Werk des Satans hier wie dort im Grunde Gottes Zwecken dienen muß — eine Parallele bietet 1. Kor. 5 — zeigt eben, wie trotz des Eindringens dualistischer Vorstellungen der religiöse Monotheismus den Sieg behauptete.

2. Kor. 12_7.

καὶ τῇ ὑπερβολῇ τῶν ἀποκαλύψεων ἵνα μὴ ὑπεραίρωμαι, ἐδόθη μοι σκόλοψ τῇ σαρκί, ἄγγελος σατανᾶ, ἵνα με κολαφίζῃ, ἵνα μὴ ὑπεραίρωμαι[3].

Und daß ich ob der *Über*fülle von Gesichten nicht *über*mütig werde, ward mir ein Stachel[4] ins Fleisch[5] ge-

---

1. Hen. 89_{59}ff., $90_{22.25}$. Vgl. Bousset, Religion des Judentums² 384.

2. Hen. 53_3; Hen. 54_6. An der ersten Stelle ist der Dualismus nicht ausgeprägt. Allein im Zeitalter des Paulus hat man auch solche Stellen zweifellos dualistisch verstanden.

3. Das Textproblem dieser Stelle harrt bekanntlich noch der Lösung. Da für unsere Untersuchung der Sinn des Verses jedenfalls klar ist, gebe ich oben den Tischendorf'schen Text, ohne mir dessen Schwierigkeiten zu verhehlen. Für ihn spricht es, daß der innere Anschluß der ersten Worte an v. 6 (diesen verlangt die Lesart *διὸ ἵνα* ℵ A B F G 17; so B. Weiß Text; Weizsäcker, Übersetzung) nicht leicht zu gewinnen ist. Wahrscheinlich ist aber ein tieferer Eingriff in den Text nötig, dem wohl auch einer der beiden Finalsätze zum Opfer fallen würde.

4. *σκόλοψ* spitzer Pfahl (Euripides, Bacchai 982, Jph. Taur. 1430), Dorn (Nu 33_{55}).

5. *τῇ σαρκί* ist die lokale Bestimmung zu *σκόλοψ*, nicht Erklärung zu *μοι*; denn die Wirkung des geschilderten Zustandes auf den Menschen Paulus (*μοι*) liegt nicht allein auf dem Gebiete der *σάρξ*.

geben, ein Satansengel[1], mich zu schlagen — eben damit ich nicht übermütig werde.

Paulus hat von der großen Offenbarung des Herrn erzählt, einer Vision, die ihn einst ins Paradies entrückte. Ein düsteres Gegenstück zu diesem lichten Bilde ist der Zustand, den er als eine Warnung auffaßt, sich nicht zu überheben. *σκόλοψ* und *ἄγγελος σατανᾶ* sind die Worte, mit denen er diesen Zustand schildert. Der zweite Ausdruck heißt Satansengel, auch wenn die Lesart *σατᾶν* richtig ist. Denn auch *σατᾶν* wäre Genetiv, und Engel des bösen Geistwesens finden wir oft erwähnt[2]. Trägt man ein ethisches Moment in die Stelle hinein und läßt Paulus unter beständigen Lockungen der Unzucht leiden, so geht man von der traditionellen Anschauung aus, daß Satan lediglich der *sittlich*-böse Geist sei. Daß diese Anschauung falsch ist, zeigen die bisher untersuchten Stellen. Die geläufige[3] Deutung, nach der sich die Worte auf eine Krankheit des Paulus und zwar auf Epilepsie beziehen, läßt sich mit folgenden Gründen beweisen.

1. Da Paulus Bilder vom physischen Leiden gebraucht (*σκόλοψ* Dorn, *κολαφίζειν* ohrfeigen), physisches Übel zu Satans Machtbereich gehört (1. Kor. 5) und eine ethische Beziehung (s. o.) unmöglich erscheint, weil Lockungen zur Unzucht doch nicht ein dem Paulus speziell anhaftendes Übel wären, so handelt es sich um eine Krankheit.

2. Diese Krankheit ist chronisch und äußert sich in Einzelfällen besonders. (Der Dorn ist immer im Fleisch, die Schläge des Engels sind nichts Permanentes.)

3. Diese Einzelfälle sind der Wirkung von Schlägen gleich. Daß die Alten die Epilepsie so ansahen, beweisen die von Krenkel[4] gesammelten Belege aus den Schriften antiker Ärzte.

---

1. Weder *σκόλοψ* noch *ἄγγελος σατανᾶ* sind nähere Bestimmung zu dem anderen Ausdruck. Paulus will die Schilderung verbessern, noch deutlicher gestalten: also ist auch *ἄγγελος* Subjekt wie *σκόλοψ*.

2. z. B. Mt. 25_{41}. Apc. 12_{9}. Barn. 18_{1}.

3. Für die Annahme eines körperlichen Leidens: B. Weiß, Übers.; Schmiedel HC; Pfleiderer, Urchristentum I² 62 f.; Bousset in der Gegenwartsbibel; auch Heinricis vorsichtige „Grenzbestimmungen" (2. Sendschreiben an die Korinthier 508) kommen darauf hinaus.

4. Beiträge zur Aufhellung der Geschichte und der Briefe des Apostels Paulus IV. Vgl. bes. S. 53 f., 64 f.

4. Ebenfalls Krenkel[1] hat nachgewiesen, daß die ἀσθένεια ἣ ἐκπτύεται (Gal. 4 14) = dem morbus qui sputatur (Plautus, Captivi 18) nichts anderes ist als Epilepsie.

Der Dorn ist ein Bild der Krankheit; der zweite Ausdruck bezeichnet einen Übergang vom Bild zur Sache[2]. Wie die jüdische Tradition dem Menschen Engel als ständige Gefährten gesellt[3], so denkt sich Paulus einen Satansengel als seinen Begleiter, der ihn mit seinen Schlägen quält. Diese Vorstellung von der Epilepsie ist eine andere als die in Mk. 9 14 ff. hervortretende; dort wird sie auf ein πνεῦμα ἄλαλον zurückgeführt, das in den Menschen hineinkriecht und so die epileptischen Zufälle bewirkt.

Satan erscheint an unserer Stelle als Herr der Krankheiten; dies gehört zu seiner Rolle als Vernichter von Leib und Leben. Aber auch hier ist der Gottesglaube dem Satansglauben untergeordnet; das satanische Übel dient Gottes Erziehungsabsichten.

1. Kor. 7 5.

μὴ ἀποστερεῖτε ἀλλήλους, εἰ μήτι ἂν ἐκ συμφώνου πρὸς καιρὸν ἵνα σχολάσητε τῇ προσευχῇ καὶ πάλιν ἐπὶ τὸ αὐτὸ ἦτε, ἵνα μὴ πειράζῃ ὑμᾶς ὁ σατανᾶς διὰ τὴν ἀκρασίαν ὑμῶν.

Entzieht euch einander nicht, außer eventuell[4] auf eine gemeinsam verabredete Zeit, um Muße zu haben für das Gebet und dann wieder zusammen zu leben, damit euch der Satan nicht versuche — ihr seid ja doch unenthaltsam[5].

---

1. a. a. O., S. 67—98. Eine Stelle aus der naturalis historia (XXVIII c. 4 7) des älteren Plinius ist besonders beachtenswert: despuimus comitiales morbos hoc est contagia regerimus; wir spucken vor der Fallsucht aus, d. h. wir wehren Ansteckung ab.

2. Bei den konkreten Vorstellungen des Paulus vom Geisterreich ist eine bildliche Wendung nicht anzunehmen.

3. Sabb. 119b, Taan. 11a.

4. ἄν bedeutet, daß dieser Ausnahmefall „von Umständen abhängig ist" (B. Weiß, Text).

5. Das gut bezeugte ὑμῶν (B. Weiß om.) macht eine Beziehung auf Zustände der Stadt Korinth im allgemeinen unwahrscheinlich; zieht man διὰ τὴν ἀκρασίαν ὑμῶν zu dem Finalsatz, so kann man διά = ‚in Hinsicht auf' (vgl. Phm. 9) übersetzen. Wahrscheinlicher ist aber, daß die Worte den ähnlich lautenden v. 2 Anf. entsprechen (B. Weiß, Text) und hier zur Begründung der ganzen Maßregel an den Schluß gestellt sind.

Paulus gibt den Verheirateten *κατὰ συγγνώμην, οὐ κατ' ἐπιταγὴν* den Rat, den ehelichen Verkehr zu pflegen, ihn höchstens des Gebets wegen — man muß wohl an außerordentliche Gebetsübungen denken — eine zeitlang zu unterbrechen[1]. Sonst könnte sie der Satan verführen, offenbar zum Bruch des Enthaltsamkeitsgelübdes. Alle diese Maßregeln sind Konzessionen an die Praxis; sein Ideal nennt Paulus in v. 1; diese praktischen Ratschläge aber gibt er *διὰ τὰς πορνείας, διὰ τὴν ἀκρασίαν*. Und hinter Unzucht und Unenthaltsamkeit sieht er den Widersacher, den Satan, der auf Beute hofft. Er ist der Verführer, hier besonders zu geschlechtlichen Sünden. Je mehr man im Judentum zu einer gewissen Hochschätzung der Enthaltsamkeit gekommen war, je mehr man sich dessen bewußt geworden war, daß hierin die jüdische Ethik über der heidnischen stand[2], desto mehr war man geneigt, dem Versucher dies Gebiet in besonderer Weise zuzuerkennen[3].

2. Kor. 11$_{13f.}$

13. *οἱ γὰρ τοιοῦτοι ψευδαπόστολοι, ἐργάται δόλιοι, μετασχηματιζόμενοι εἰς ἀποστόλους Χριστοῦ.* 14. *καὶ οὐ θαῦμα· αὐτὸς γὰρ ὁ σατανᾶς μετασχηματίζεται εἰς ἄγγελον φωτός.*

Denn jene sind Lügenapostel, falsche Helfer am Werk, die nur die Maske von Christi Aposteln anlegen. Und das ist kein Wunder. Legt doch Satan selber eines Lichtengels Maske an.

Ist es möglich, fragt Paulus, daß die in Korinth eingedrungenen Pseudomissionare in ihrem Auftreten so ganz den wahren Sendboten Christi gleichen? Er antwortet mit einem Schluß vom Schweren aufs Leichte[4]: es ist möglich,

1. Die Vorstellung, daß der Geschlechtsverkehr kultisch unrein mache, ist bei Juden wie Heiden verbreitet, vgl. die Stellen bei Lietzmann, Handbuch z. St.

2. Vgl. Bousset, Religion des Judentums² 489; Holtzmann, Synoptiker³ 37. — Sib. III 171: die „übermütigen und unkeuschen Hellenen"; vgl. Sib. III 595. 764. V 386 ff.

3. Vgl. Test. Ruben 5, Joseph 7. Überhaupt beschäftigen sich die Testamente der zwölf Patriarchen viel mit der Unzuchtssünde. Von talmudischen Zeugnissen vgl. Kiddusch. 81a (Bacher T I 284).

4. Vgl. die sieben Auslegungsregeln Hillels, die dreizehn des Ismael b. Elischa.

denn Satan selbst kann als Lichtengel erscheinen. Es besteht zwischen dem Herrscher der Finsternis und einem ἄγγελος φωτός eine so große Kluft, daß diese unmöglich scheinende Tatsache die andere glaublich macht (vgl. v. 15). Die Verwandtschaft zwischen Gottessöhnen und Satan, wie sie im Hiobprolog bezeugt ist, war bei der Entwicklung der Satansvorstellung verschwunden; hier ist Satan der Widersacher Gottes, der Feind alles dessen, was zum „Licht" gehört[1].

Paulus setzt einen einmaligen Vorgang oder eine Gewohnheit des Satans voraus. Daß Satan sich zum Zweck der Täuschung und Verführung verwandelt, bezeugen jüdische Geschichten[2]; für seine Verwandlung in einen Lichtengel fehlen rabbinische Belege. Everling[3] hat bereits auf Apc. Mos. 17 hingewiesen: „da nahm Satanas Engelsgestalt an und lobsang Gott wie die Engel"[4]. Noch deutlicher ist die Parallele in dem lateinischen „Leben Adams und Evas" 9: Satan verwandelt sich in die Lichtgestalt (claritas) der Engel[5]. Die Vorstellung[6] wird aber von Paulus als ganz bekannt vorausgesetzt. Wir sehen hier recht deutlich, wie wenig uns von dem Geisterglauben der damaligen Zeit schriftlich überliefert ist. Ich möchte vermuten, daß dem Gedanken unserer Stelle eine Auslegung des Hiobprologs[7] zu Grunde liegt. Der Zweck dieser „Verkleidung" ist die Verführung der Menschen — so erscheint Satan hier wieder als Versucher. Unter diesem Gesichtspunkt betrachtet Paulus die korinthische Spaltung: die Lügenapostel sind in Wahrheit Diener Satans (v. 15).

---

1. φωτός deutet die Zugehörigkeit der Engel zur himmlischen δόξα an.

2. In Gestalt eines Weibes oder eines armen Mannes Kiddusch. 81a. b. Vgl. auch Act. Joh. 70: der „vielgestaltige Satan". 3. a. a. O. 58.

4. Vgl. zum folgenden die Übersetzung von Fuchs bei Kautzsch.

5. Auch das altkirchenslawische Adambuch hat nach der Übersetzung von Jagić (s. Anm. 4) an dieser Stelle: effigiem et splendorem prae se ferens.

6. Eine gute Parallele bei Shakespeare, Hamlet II 2: „Der Geist, den ich gesehen, kann ein Teufel sein; der Teufel hat Gewalt, sich zu verkleiden in lockende Gestalt!" Vgl. auch die Legende vom heiligen Martinus bei Heinrici, zweites Sendschreiben 460.

7. Man könnte sich etwa daran gestoßen haben, daß dort Satan unter den Engeln erscheint; so wäre man zu der Erklärung gekommen, daß Satan sich Engelsgestalt geliehen hätte. Es wäre nicht die einzige Legende, durch die man im Verlauf der Religionsgeschichte Anstöße zu heben gesucht hätte.

Wir können hier die vermutungsweise schon bei dem *πονηρός* 1. Kor. 5 gemachte Beobachtung sicher stellen: Paulus sieht hinter irdischen Zuständen und Ereignissen die Geistermächte walten, und wenn in seinem Lebenskampf Worte höchster Erregung von seinen Lippen kommen, so gelten sie mindestens ebensosehr wie seinen menschlichen Feinden den Gewalten, in deren Dienst diese stehen.

2. Kor. 11 2 f.

2. *ἡρμοσάμην γὰρ ὑμᾶς ἑνὶ ἀνδρὶ παρθένον ἁγνὴν παραστῆσαι τῷ Χριστῷ.* 3. *φοβοῦμαι δὲ μήπως ὡς ὁ ὄφις ἐξηπάτησεν Εὕαν ἐν τῇ πανουργίᾳ αὐτοῦ, φθαρῇ τὰ νοήματα ὑμῶν ἀπὸ τῆς ἁπλότητος τῆς εἰς Χριστόν.*

. . . . Denn ich habe euch einem Manne verlobt, eine reine Jungfrau Christus zuzuführen[1]; ich fürchte aber, daß auch bei euch, wie damals, als die Schlange Eva berückte in ihrer Arglist, die Gedanken verdorben und abgelenkt werden von der lauteren Liebe zu Christus.

Paulus stellt sich als Brautwerber dar, der vor einer Untreue der Braut gegen den Verlobten zittert. Die Braut ist die Gemeinde von Korinth; die falschen Apostel könnten sie dem Herrn, dem sie versprochen ist, abwendig machen. So hatte auch die Schlange einst Eva verführt. So, d. h. mit derselben Arglist — oder heißt es nicht mehr? Nicht auch: auf dieselbe Art und Weise?

Es gibt eine Tradition, wonach die Schlange Eva geschlechtlich verführte. Unter der Schlange dachte man sich, als man einmal dualistischen Gedanken Raum gewährt hatte, natürlich den Teufel[2]. Daß er mit Eva Unzucht getrieben habe, ist im Talmud sicher bezeugt[3]; den Neid des Teufels hat man in diesem Fall als Eifersucht auf Adam verstanden[4].

---

1. *ἁρμόζειν* heißt wirklich „verloben" (Nägeli, Wortschatz des Apostels Paulus 25). Darum kann man so konstruieren und braucht nicht *τῷ Χριστῷ* mit Weizsäcker, der *ἁρμόζειν* „herrichten" übersetzt, als Apposition zu fassen.

2. Auch das eranische Urbild des Teufels, Ag̃ramainyu, nahm Schlangengestalt an (Kohut, Jüd. Angelologie, S. 63; in „Abhdlg. f. d. Kunde des Mgld." IV 3).

3. Sabb. 146a, Aboda Zara 22b, Jebamoth 103b.

4. Die Schlange sah Eva bei der Begattung und bekam Lust zu ihr, Bereschith rabba 18 : 225. — Nach Rabbi Hosaja zielte die Schlange nur auf

Vielleicht ist auch schon 4. Makk. 18_{8} so zu deuten: „auch verdarb mir nicht die Keuschheit meiner Jungfrauschaft ein Verderber durch Betrug, eine Schlange“ [1]. Christliche Belege dafür sind 1. Tim. $2_{14.\,15}$, wo die Erzählung eine Moral bekommen hat, und Protev. Jac. 13_{1}, wo Joseph, als er Maria schwanger findet, klagend fragt, ob sich an ihm die Geschichte Adams wiederholt habe. Die Entstehung dieser Geschichte liegt auf der Hand: wenn man die Unzucht schon als des Teufels besondere Domäne betrachtete, (s. o. S. 48), so lag es nahe, auch sein erstes Auftreten unter Menschen mit einer Unzuchtssünde in Verbindung zu bringen.

Offenbar hat sich Paulus hier nicht auf die alttestamentliche Erzählung, sondern auf die eben geschilderte Tradition bezogen. Denn dann paßt der Vergleich mit Eva viel besser zu dem Bilde der Braut. Wer ist aber das Werkzeug des Verführers, der Schlange, des Satans? Jene Lügenapostel, die Paulus Satansdiener nennt. Dabei handelt es sich nicht um ein bloßes Bild; er sieht den Satan wirklich hinter den Pseudomissionaren stehen, und wenn sie Christi Gemeinde zu Korinth gewinnen, so nehmen sie dem Herrn die verlobte Braut und liefern sie Satan in die Arme.

2. Kor. $2_{10.\,11}$.

10. *ᾧ δέ τι χαρίζεσθε, κἀγώ· καὶ γὰρ ἐγὼ ὃ κεχάρισμαι, εἴ τι κεχάρισμαι* [2], *δι' ὑμᾶς ἐν προσώπῳ Χριστοῦ,* 11. *ἵνα μὴ*

Eva ab; Adam sollte sterben, um der Schlange Platz zu machen. Darum der Fluch: Feindschaft zwischen ihr und dem Weibe, Bereschith rabba 20 : 3_{15}. — Ein Seitenstück dazu ist es, daß weibliche Geister mit Adam verkehren, Erubin 18^{b}.

1. Allerdings will Deißmann (in Kautzsch's Übersetzung) die Schlange hier nur als Vertreterin der *ἀπάτη* gelten lassen. Doch scheinen mir die anderen Belege gegen diese Auffassung zu sprechen.

2. Bousset (Gegenwartsbibel z. St.) erwägt die Deutung: „denn auch was ich an Verzeihung erhalten habe — wenn mir wirklich verziehen ist — das ist um euretwillen geschehen vor dem Antlitze Christi.“ Abgesehen von dem Zwischensatz, der in dieser Fassung nicht paulinisch klingt, erscheint diese Übersetzung auch darum unwahrscheinlich, weil Paulus nicht erklären will, warum er um der Gemeinde willen verzeiht, sondern warum seine Verzeihung in der ihren schon mitinbegriffen ist. Dann muß aber 10^{b} von Verzeihung reden, die er selber gewährt.

πλεονεκτηθῶμεν ὑπὸ τοῦ σατανᾶ· οὐ γὰρ αὐτοῦ τὰ νοήματα ἀγνοοῦμεν.

Wem ihr aber etwas verzeiht, dem verzeihe auch ich. Denn auch wenn ich etwas zu verzeihen hatte, so habe ich verziehen, damit ihr vor dem Angesicht Christi bestündet[1], auf daß wir nicht übervorteilt würden vom Satan; kennen wir doch seine Anschläge!

Die geläufige Erklärung[2] sieht in dieser Stelle eine erneute Behandlung des Falles von Blutschande aus 1. Kor. $5_{1\,\text{ff.}}$ Dagegen[3] scheint mir zunächst eine Vergleichung der Maßnahmen des Paulus zu sprechen. Wir wissen nicht, was jener Gedanke von der Übergabe des Frevlers an den Satan auf die Gemeinde für Eindruck gemacht hat, aber das wissen wir, daß Paulus energisch die Beseitigung des *πονηρός*, also wohl des Satans, der Unzucht und damit auch der Unzüchtigen aus der Gemeinde verlangt hatte; nun sollte er hier einen so völlig anderen Standpunkt einnehmen, sollte sich (nach v. 9) stellen, als ob er damals nur die Bewährung der Gemeinde hätte erproben wollen? Sodann: unsere Stelle zeigt das Bestreben, die Persönlichkeit des Paulus ganz auszuschalten. Dann muß diese in irgend welcher Weise in die Sache verwickelt gewesen sein. Das ist aber bei jener Affäre (1. Kor. $5_{1\,\text{ff.}}$) nicht der Fall. Darum kann ich in dem *ἀδικηθείς* 7_{12} nicht den Vater des Blutschänders sehen, sondern nur Paulus. Wie diese Beleidigung des Apostels geschehen ist, wissen wir nicht; wir müssen eine uns unbekannte Begebenheit annehmen. Aber das sehen wir deutlich, wie sich Paulus zu der Beleidigung stellt: er will von allem Persönlichen absehen; und wie ihn die Kränkung schmerzte nicht um seinetwillen, sondern im

1. Diese Übersetzung wird durch die Erklärung (s. u.) gerechtfertigt.

2. B. Weiß (Übs.); Heinrici (Zweites Sendschreiben an die Korinthier, S. 15) fragt, worin eine persönliche Beleidigung anders bestanden haben könne als in einer Auflehnung wider des Paulus Apostelrecht — und dann stimme die versöhnliche Haltung nicht zu der Stimmung des Paulus in 2. Kor. Aber wer will die Möglichkeiten der Beleidigung ermessen?

3. Schon von Tertullian, de pudic. 13, ist die Beziehung unserer Stelle auf 1. Kor. 5 geleugnet worden, aber im praktischen Interesse des montanistischen Rigorismus. Wissenschaftlich ist diese Meinung vor allem durch Bleek, Ewald, Hilgenfeld, Weizsäcker vertreten (Heinrici, a. a. O. 14 f.). Vgl. auch Schmiedel HC; Pfleiderer, Urchristentum[2] I 122 f.

Interesse der Gemeinde (v. 5), so verzeiht er jetzt auch nicht, weil in ihm eine beleidigte Stimmung der versöhnlichen gewichen wäre, sondern um der Gemeinde willen. Und in diesem Zusammenhang nennt er den Satan.

Es hängt von der Entscheidung über das Verhältnis der Stelle zu 1. Kor. 5 ab, wie man diese Erwähnung auffaßt. Denn wer hier 1. Kor. 5 heranzieht, kann das *πλεονεκτεῖν* leicht auf die dort geschilderte Wirksamkeit des Satans deuten[1]. Dieser Zusammenhang besteht nach der hier gegebenen Erklärung der Stelle nicht. Christus und Satan — davon ist auszugehen — sind hier als die Beobachter der korinthischen Verhältnisse gedacht. Herrscht dort Versöhnung und Eintracht, so freut man sich, dies „im Angesicht Christi“ zeigen zu können; kommt die Aussöhnung nicht zu stande, so fürchtet man, „daß wir vom Satan übervorteilt werden“. Diese Gegenüberstellung von Christus und Satan zeigt deutlich, woran Paulus gedacht hat, und warum er „um euretwillen“ „im Angesicht Christi“ die Versöhnung zu stande bringen will: diese soll vor dem Angesicht Christi als des Richters offenbar werden, Satan soll keine Gelegenheit erhalten, die Korinther beim Gericht vor Christus anzuklagen. Christus ist der Weltenrichter (vgl. 5_{10}), der Satan aber der *Ankläger*. Denn das ist die dritte der ihm vom Judentum zugeschriebenen Funktionen (vgl. die Einleitung zu diesem Kapitel). Das Anklagen war ja schon das Amt des Satans im Alten Testament (Sach. $3_{1\,f.}$, Hi. 1. 2[2]; er hat es auch später behalten: Jubil. $48_{15.\,18}$ wird Mastema-Satan eingesperrt, damit er die Kinder Israel nicht anklage[3]. Im Neuen Testament finden wir die Vorstellung

---

1. Kabisch, Eschatologie des Paulus 160, läßt die Übervorteilung im Anschluß an v. 7 darin bestehen, daß der Betreffende, den er für den Blutschänder hält, vom Satan d. h. vom Tod verschlungen werde. Kabisch trägt dabei dem Umstand nicht Rechnung, daß Paulus hier den Satan auf der Seite seiner korinthischen Gegner (vgl. die vorher untersuchten Stellen) sucht, nicht im Schicksal jenes einzelnen.

2. Vgl. auch Goethe im Faustprolog: „Kommst du nur immer anzuklagen?“

3. Hen. 40_7 wird ähnliches von den Satanen, den ungehorsamen Strafengeln unter des Erzsatans Oberbefehl, berichtet. Vgl. dazu die Bemerkungen zu 1. Kor. 10_{10} in dieser Untersuchung und Beer bei Kautzsch, Apokryphen und Pseudepigraphen, z. St.

1. Tim. 3_7 und Apc. Joh. 12_{10} (ὁ κατήγωρ) ausgesprochen. Die Rabbinen überliefern zahlreiche Beispiele dieser Tätigkeit Satans: er verklagt Abraham, daß er bei der Mahlzeit zur Feier von Isaaks Entwöhnung nicht einmal eine Taube zum Opfer dargebracht habe[1]; Moses warnt Aaron vor der Anklage Satans gegen ihn als Verfertiger des goldenen Kalbes[2]. Aber nicht nur die Väter der Vorzeit, auch die Menschen der Gegenwart müssen sich vor Satan dem Ankläger hüten, besonders wenn sie in Todesgefahr schweben. So ist wohl der rabbinische Spruch zu verstehen: „wer in einem baufälligen Hause wohnt, wer allein des Weges zieht, und wer die hohe See befährt, gegen den tritt Satan als Ankläger auf“[3].

Warum sieht nun Paulus gerade in der gestörten Eintracht in Korinth eine ihm und der Gemeinde (πλεονεκτηθῶμεν 1. Pers.) drohende satanische Gefahr? Auch hier sind die korinthischen Gegner für ihn Satansdiener. Ihnen will er nach 11_{12} keine „Gelegenheit“ geben[4], da sie nach einer Angriffsstelle bei ihrem großen Feinde Paulus suchen. Hinter den Gegnern sieht Paulus aber auch hier wieder den Erzfeind, Satan. Auch ihm will er keinen Anlaß bieten[5] zur Anklage gegen die Gemeinde oder den Apostel vor dem Richterstuhl Christi. Um dabei nicht vom Ankläger übervorteilt zu werden, rät er der Gemeinde (um ihrer selbst, d. h. um ihres Bestehens im Gericht willen) zu einer versöhnlichen Haltung. Er läßt sich dabei nicht von momentanen, wenn auch noch so edlen, Stimmungen leiten, sondern von einem großen Gesichtspunkt, von dem Bewußtsein seines Lebens, Streiter zu sein für Christus gegen den „alt' bösen Feind“.

1. Jose b. Zimra, trad. von Jochanan, Sanh. 89^b (Bacher PAm. I 114 f.).

2. Targ. Jer. zu Lev. 9_{23}; vgl. auch Schemoth rabba 18 : 12_{19}; Wajikra rabba 21 : 16_3.

3. Samuel b. Nachman, Koh. rabba: 3_2 (Bacher PAm I 489).

4. Auch ohne das Zeugnis dieser Stelle steht, z. B. nach 1. Kor. 9_{12} fest, daß Paulus seinen Feinden in dieser Stimmung gegenübertrat. Wir brauchen darum nicht auf die Frage einzugehen, ob 2. Kor. 11_2 zu unserem 2. Korintherbrief gehört.

5. Berakoth 19^a unten, 60^a; Kethub. 8^b לעולם אל יפתח אדם פיו לשטן heißt möglicherweise: nimmer biete der Mensch dem Satan einen Anlaß; vielleicht aber auch: nimmer öffne der Mensch dem Satan seinen Mund (vgl. Bacher PAm. I 360_1).

Rm. 16_{20}.

ὁ δὲ θεὸς τῆς εἰρήνης συντρίψει τὸν σατανᾶν ὑπὸ τοὺς πόδας ὑμῶν ἐν τάχει.

Nun, der Gott des Friedens wird den Satan in Bälde unter euren Füßen zertreten.

Der Gedanke dieses Sätzchens aus einem Brief nach Ephesus oder aus dem Römerbrief[1] gewinnt durch die aus anderen Stellen gewonnenen Ideen Farbe. Die Worte bilden den Abschluß einer Warnung vor fremden Agitatoren. Wir können vermuten, daß es sich auch hier wie in Korinth um judaistische Sendlinge handelt; aber wir wissen jedenfalls bestimmt, was Paulus auch von diesen Gegnern gehalten hat: sie sind Diener Satans. Die Gemeinde ist nicht sehr gefährdet; Paulus hofft, daß Gott den Satan zertreten, d. h. die Feinde vertreiben wird. Der Gedanke, dessen Feinheit darin liegt, daß Paulus den erhofften Sieg der Gemeinde Gott als Urheber zuschreibt (die prägnante Konstruktion läßt sich im Deutschen nicht wiedergeben), klingt inhaltlich, aber nicht wörtlich an Gen. 3_{15} und Ps. 110_{1} an. „In Bälde" sagt Paulus, und sein Ton ist zuversichtlich. Auf keinen Fall darf man daher die Stelle eschatologisch beurteilen, wie Everling[2] es tut. Die Überwindung Satans in der Welt und die Vertreibung oder Abtötung Satans in der Gemeinde sind zwei verschiedene Dinge. Die Hoffnung auf eine endliche Vernichtung des Satans bei der Parusie würde in diesem Fall den Apostel wenig trösten — man denke nur an die Haltung des zweiten Korintherbriefs.

Satan ist hier wohl nicht eigentlich als Verführer, auch nicht als Ankläger oder gar als Vernichter des Lebens gedacht, sondern als der unholde Friedensstörer, der überall bestrebt ist, das Werk des „Friedensgottes" einzureißen. Mißtrauen und Zwietracht weiß er zu säen; wir können hier wohl an die jüdische Erzählung denken, nach der Satan den jungen Isaak auf dem Wege zur Opferung argwöhnisch machen will: „Der Alte ist im Alter närrisch geworden und da geht er hin, um dich zu schlachten", aber mit seinen Worten keinen Glauben

1. So neuerdings wieder Lietzmann im Handbuch zum N. T.
2. a. a. O. S. 10.

findet[1]. Sein Werben soll, so vertraut Paulus, auch in der Gemeinde der Adressaten erfolglos sein; der Gott des Friedens wird ihn vertilgen.

1. Thess. 2_{18}.

διότι ἠθελήσαμεν ἐλθεῖν πρὸς ὑμᾶς, ἐγὼ μὲν Παῦλος καὶ ἅπαξ καὶ δίς, καὶ ἐνέκοψεν ἡμᾶς ὁ σατανᾶς.

Deswegen wollten wir zu euch kommen, ich, Paulus, sogar zwei-, dreimal, aber immer hinderte uns der Satan.

Satan hat den Paulus an der Reise nach Thessalonich gehindert; welche Vorstellung vom Satan liegt hier zu Grunde? Man tut gut, sich nicht an eine der drei erwähnten Funktionen Satans (Lebenzerstörer, Versucher, Ankläger) zu halten, sondern mehr an die Tücke Satans im allgemeinen zu denken, die wohl auch Rm. 16_{20} gemeint ist. Man könnte glauben, Satan sei hier der böse Feind des Gottesreichs, der die Mission hindern wolle[2]. Nun beruhte zwar die Sendung des Timotheus auf einem Missionsinteresse (*τὸ μηδένα σαίνεσθαι ἐν ταῖς θλίψεσιν ταύταις* 3_{3}), auch bei einer Reise des Paulus nach Thessalonich wäre dasselbe nicht ausgeschlossen (3_{10}), doch was nach 2_{17} (*ἀπορφανισθέντες*) den Wunsch des Paulus nach einem Wiedersehen so besonders sehnlich macht, das ist seine oft ($2_{7.\ 8.\ 11.}$) betonte persönliche Liebe zu der Gemeinde. Man darf nicht ängstlich zwischen Berufsbewußtsein und Selbstbewußtsein scheiden; die sind bei Paulus untrennbar vereint. Und er glaubt sich so von Geistern umgeben, daß er widrige, sein Leben hemmende Zufälle als Satanswerk empfindet, ganz gleich, ob dadurch der Siegeslauf des Evangeliums gehindert oder ihm die Wiedersehensfreude genommen wird. Noch viel sicherer aber, als daß Satan ihm seine Pläne bisher vereitelt hat, ist ihm, daß Gott und Jesus der Herr ihm den Weg nach Thessalonich bahnen können (3_{11}).

---

1. Tanch. B. וירא 46 und andern Orts vgl. Bacher PAm. III, 422_{1}.

2. So verstehe ich Lueken in der Gegenwartsbibel z. St. Vgl. Heinrici, 2. Sendschr. an die Korinthier 138_{3}. Wenn Kabisch (a. a. O. 27f.) meint, daß Satan dem Paulus dessen Ruhmeskranz bei der Parusie rauben wolle, so übersieht er, daß dieser Kranz dem Paulus erhalten blieb, wenn nur die Gemeinde in der Drangsal aushielt; aber dazu brauchte Paulus nicht selbst nach Thessalonich zu kommen.

1. Thess. 3_5.

... ἔπεμψα εἰς τὸ γνῶναι τὴν πίστιν ὑμῶν, μήπως ἐπείρασεν ὑμᾶς ὁ πειράζων καὶ εἰς κενὸν γένηται ὁ κόπος ἡμῶν.

... ich sandte, euren Glauben zu erkunden, ob euch etwa der Versucher versucht hätte und unsere Arbeit zu nichte geworden wäre.

Natürlich ist unter dem Versucher der Satan zu verstehen. ὁ πειράζων ist sein Titel — hier ist aber keineswegs an versucherische Einflüsse im Sinne der Korintherbriefe gedacht; denn nicht Irrlehre oder Zuchtlosigkeit fürchtet Paulus, sondern Abfall in der Bedrängnis. Diese aber war vom Satan verursacht, erstens wie alles Widrige in der Welt durch den Widersacher, sodann in diesem Fall als Lockung zum Abfall durch den πειράζων.

2. Thess. 3_3.

πιστὸς δέ ἐστιν ὁ κύριος ὃς στηρίξει ὑμᾶς καὶ φυλάξει ἀπὸ τοῦ πονηροῦ.

Treu aber ist der Herr, der euch stärken wird und vor dem Bösen bewahren.

Ist die Stelle von Paulus geschrieben (s. u.), so würde sie den Sprachgebrauch ὁ πονηρός = „Teufel“ für Paulus sicher stellen. „Daß Gott dich vor dem Bösen bewahre“ ist der beste Wunsch eines Christen für den andern[1]. Denn alles andere Gute liegt in ihm; der Satan steht hinter allem Übel, aller Sünde, ja auch hinter kleinen Alltagshindernissen — hat er keine Macht mehr über den Menschen, so darf dieser sich ohne Sorge der Gnade Gottes freuen.

2. Thess.[2] 2_9 f.

... οὗ ἐστιν ἡ παρουσία κατ' ἐνέργειαν τοῦ σατανᾶ ἐν πάσῃ δυνάμει καὶ σημείοις καὶ τέρασιν ψεύδους 10. καὶ ἐν πάσῃ ἀπάτῃ ἀδικίας τοῖς ἀπολλυμένοις ...

---

1. Man beachte auch in unserer Stelle wieder wie im Rm. 16_{20} die wirkungsvolle Gegenüberstellung: κύριος — πονηρός. Vgl. Hofmann, Heil. Schrift I 349.

2. Seit Holtzmanns (ZNW II_{97} ff.) und Wredes (TU, N. F. IX_2) Arbeiten gilt der Antichrist-Abschnitt nicht mehr als das eigentliche Objekt der Echt-

Seine Ankunft wird geschehen in Satans Kraft mit allen möglichen trügerischen Machterweisen, Zeichen und Wundern und jeder Art von ungerechter Verführung für die, welche verloren gehen . . . .

Im Mittelpunkt des Abschnitts steht die Gestalt des *Antichristen*[1]. Wenn auch hier keine ausführliche Erklärung des ganzen Kapitels gegeben werden kann, so ist doch eine Skizzierung des Rahmens, in den diese Gestalt gehört, unerläßlich, um die uns hier interessierende Frage zu lösen: wie verhält sich der Antichrist zum Satan?

Der Vorstellung vom Antichrist liegt die allgemeine Erwartung von einem Kampf zwischen der Gottheit und ihrem Widersacher in der Endzeit zu Grunde. Kosmogonie und Eschatologie, Urzeit und Endzeit entsprechen sich hier wie so oft: wie die Welt mit einem solchen Kampfe begann, wird sie auch mit einem ähnlichen Kampfe enden[2].

Auch der Gedanke vom *κατέχων*, der Glaube, daß in der Gegenwart dieses Ungeheuer — der Widersacher wird oft als Drache gedacht — noch nicht auftrete, weil es irgendwie festgehalten sei, gehört schon in diese Vorstellung hinein[3].

---

heitsdebatte, die sich vielmehr heute im wesentlichen um die Frage der Abhängigkeit des Briefes von 1. Thess. bewegt. Dieses Problem gehört nicht in den Rahmen unserer Untersuchung, und so sind die Stellen aus 2. Thess. hier einfach unter die anderen eingereiht — um so mehr, da ich das Echtheitsproblem auch nach den neuesten Arbeiten für nicht gelöst halte. Vgl. Jülicher, Einleitung in das Neue Testament [5. 6.] 50.

1. Über die Frage, ob Paulus die Vorstellung vom Antichrist gehabt haben kann, siehe unten S. 61.

2. Vgl. Gunkel, Schöpfung und Chaos 29—114.

3. Es lassen sich aus den Mythologien verschiedener Völker Beispiele dafür anführen, daß man das Auftreten oder richtiger das Freiwerden der mythischen Ungeheuer in der Endzeit erwartete. (Der Drache Azhi Dahaka, den Thraetona gefesselt hat, wird nach dem eranischen Glauben am Ende der Zeiten ein Drittel der Menschen verzehren, vgl. Lehmann bei Chantepie, Lehrb. d. Religionsgesch.[3] II 225. — Behemoth und Leviathan offenbaren sich in „jener Zeit", Apc. Bar. syr. 29 4. — Nach germanischem Glauben kommen Fenriswolf, Midhgardschlange und der gebundene Loki am Ende los und kämpfen gegen die Götter, vgl. Chantepie[3] II 567.) Wo sind aber diese längst existierenden Geschöpfe jetzt? So fragt der Apokalyptiker und antwortet sich selbst: sie sind „aufbehalten" (Apc. Bar. syr. a. a. O.), aufbewahrt von Gott für das Ende (4. Esra 6 52), sie sind im Abgrund des

An Stelle des alten mythischen Ungeheuers trat im Verlauf der Entwicklung der Feind Gottes, der Teufel, Satan. Dieser Widersacher Gottes erhielt nun auch menschliche Züge; man zeichnete sein Bild nach dem jener Könige, in denen man in besonderem Maße Gottesfeinde erblickte (z. B. Antiochus IV.). Vollends vermenschlicht[1] wurde diese Gestalt, als sie in den Kämpfen der Endzeit nicht Gott, sondern dem Messias gegenübergestellt wurde; so ward der Gottesfeind, der Teufel, zum vermenschlichten Teufel, dem Anti-Messias, dem Antichrist. Aller Wahrscheinlichkeit nach wurden dann die menschlichen Züge vermehrt; als Modelle dienten vielleicht Bileam[2], Herodes, Nero. So erklärt es sich erstens, daß im Bilde des Antichristen supranaturale und historische Züge durcheinander gehen, zweitens, daß verschiedene zeitgeschichtliche Deutungen

---

Meeres (Apc. Joh. 13_{1} vgl. Ez. 29_{3} 32_{2} Am. 9_{3}), von einer Wache bewacht (Hi 7_{12}), in Fesseln (Midhgardschlange). Aber nicht immer sagt der Apokalyptiker, *wie* sie zurückgehalten werden. Darum das absichtlich geheimnisvolle Schwanken zwischen Masc. und Neutr. bei dem Katechon. Daß der Vf. unserer Stelle sicher wußte, wer der Katechon war (Gunkel, Schöpfung u. Chaos 224; Bousset, Antichrist 82_{1}), möchte ich nicht behaupten. Wahrscheinlich enthielt die Vorstellung vom *κατέχων* für ihn lediglich die Antwort auf die Frage: warum kommt der Antichrist noch nicht? Den Lesern blieb es überlassen, die Gegenwart nach den Vorstellungen vom Antichrist und vom *κατέχων* auszudeuten. Einzelne Apokalypsen, aber wohl kaum unser Brief, haben dann ihre Leser zu einer bestimmten zeitgeschichtlichen Deutung der ursprünglich zeitlosen Vorstellung angeleitet.

1. Bousset, Religion des Judentums [2] 291. — Die Entwicklung kann hier natürlich nur in großen Zügen angedeutet werden. Im übrigen muß auf Bousset, Rel. d. J. [2] 291 und „Der Antichrist in der Überlieferung des Judentums, des Neuen Testaments und der Alten Kirche" (vgl. bes. S. 88—99) verwiesen werden; doch halte ich die dort vorgetragene zeitgeschichtliche Auffassung des *κατέχων* nicht für die ursprüngliche (vgl. Anmerkung 3 auf der vorigen Seite).

2. Auf die Beziehung der Bileamtradition zur christlichen Legendenbildung hat Gfrörer, Jahrhundert des Heils II 401 ff. verwiesen. Am auffälligsten tritt die Verwandtschaft zu Tage in der Geschichte vom Flug des Simon Magus (Act. Verc. 32), die ähnlich von Bileam erzählt wird (Targ. Jer. zu Nu. 31_{8}). Gfrörer vergleicht beim Antichristen Targ. Jon. zu Jes. 11_{4}, wonach der Messias den „Armillus" töten wird (er sieht in Armillus *ἐρημο-λαος* = בְּלַע עָם), mit der Benutzung des Jesaiazitats in 2. Thess. 2_{8}. Doch hängt Armillus vielleicht mit Ahriman zusammen. (Bousset, Religion des Judentums [2] 589.)

zwar im Sinne verschiedener Leserkreise Recht haben, aber doch alle Züge der Vorstellung nie restlos zu erklären vermögen. Eine eschatologische Erwartung läßt sich überhaupt nicht deuten. Einzelne Leser sehen sie in dem oder jenem ihrer Zeitgenossen erfüllt und wenden sie an oder ergänzen sie dementsprechend. Man verkennt die Zeitstimmung, wenn man das Urchristentum fragen läßt: wer wird der Antichrist sein? Die Frage lautet vielmehr: ist der Antichrist schon da? ist er in einer Person, etwa Nero, schon erschienen?

Danach wird verständlich sein, warum der Antichrist in unserer Stelle einmal nicht mit Satan identisch ist, andererseits aber mit von Satan entlehnten Zügen ausgestattet ist. Er gleicht Satan nicht, sondern steht zu ihm wie Christus, dessen Parusie v. 8. 9. die des Antichrists gegenübergestellt wird, zu Gott. Als Vertreter Satans kommt er, nachdem das „Hemmnis“ [1] beseitigt und er selbst frei geworden ist, in Satans Kraft, nach der Weise, wie Satan zu wirken pflegt. Wie bei der „Ankunft“ Christi Machttaten, Zeichen und Wunder wahrgenommen werden, so auch beim Auftreten des Antichrists — nur daß jene in Gottes Kraft geschehen, diese durch den Genetiv *ψεύδους* als das charakterisiert werden, was sie in Wahrheit sind: Werke des großen Betrügers Satan.

Zu den satanischen Zügen im Bilde des Antichrists gehört die Bezeichnung als *ἄνθρωπος τῆς ἀνομίας* [2] und *ἄνομος*. Denn wahrscheinlich steht *ἀνομία* hier wie im Ps. 18_5 (LXX) für בְּלִיַּעַל. Danach trüge der Antichrist den Namen Satans, der besonders oft in den Testamenten der 12 Patriarchen gebraucht wird: Belial oder Beliar (vgl. die folgende Stelle). Man hat *ἀνομία* auch als רִשְׁעָה aus Sach. 5_8 erklärt, einer Stelle, die der Talmud auf ein teuflisches Wesen deutet, das nach Verwüstung des Heiligtums „wie ein feuriger, junger Löwe“ aus dem Allerheiligsten des Tempels hervorkommt [3]. Auch dann würde

1. *κατέχειν* vom Satan selbst: Acta Pil. XXII (Descensus VI) 2. Dort sagt Christus bei der Übergabe Satans an Hades: *λαβὼν αὐτὸν κάτεχε ἀσφαλῶς ἄχρι τῆς δευτέρας μου παρουσίας*.

2. Die Lesart *ἁμαρτίας* (so Weymouth und B. Weiß) ist gut bezeugt (ADEFGKLP). „Der Mensch der Sünde“ wäre die menschliche Verkörperung des Dämons *ἁμαρτία* (s. darüber unten). *ἀνομία* gibt hier, wegen der alttestamentlichen Beziehung, den besseren Sinn, vgl. auch v. 7 und 8.

3. Joma 69^b, Sanh. 64a.

ἀνομία die Verwandtschaft mit dem Satan bezeugen. Ein für diesen charakteristischer Zug ist auch die Überhebung über „alles, was Gott oder Heiligtum heißt" v. 4. Denn Hochmut, Überhebung über Gott gilt als Motiv von Satans Fall in der Urzeit[1]; so wird er auch in der Endzeit auftreten. Und wenn in den folgenden Versen (10. 11.) von *ἀπάτη, πλάνη* und *ψεῦδος* die Rede ist, so mögen wir wohl an die Rolle Satans als des Verführers zur Irrlehre denken.

Aller Wahrscheinlichkeit nach hat Paulus die Vorstellung vom Antichrist gehabt. Es wäre ein Wunder, wenn sie in seiner Gedankenwelt gefehlt hätte, die sonst von der jüdischen Apokalyptik in hohem Maß angeregt war. Daß der Antichrist ein „Zeichen" für die Parusie des Messias bildet, widerspricht nicht dem 1. Thess. $5_{2.4.}$ gebrauchten Bild vom Dieb. Denn alle solche Zeichen vermögen doch nicht die Ungewißheit, wann Christus kommt, aufzuheben[2]. Auch der Stil des Abschnittes 2. Thess. 2 ist nicht der des Apokalyptikers, der Geheimnisse offenbart, sondern der des Gemeindeorganisators, der unnötige Besorgnisse mit dem Hinweis auf bekannte Vorstellungen zerstreut. Ein zwingendes Zeugnis gegen die Echtheit des 2. Thessalonicherbriefs ist der Abschnitt vom Antichristen nicht; ebensowenig darf aber 2_4 gegen die Annahme der Unechtheit ausgespielt werden, denn der Zug, daß der Antichrist sich in den Tempel Gottes setzt, gehört zu der Vorstellung[3]; dabei fragt man nicht nach dem Bestehen des Tempels von Jerusalem. Können wir also einerseits annehmen, daß Paulus die Erwartung des Antichrists geteilt hat, so ist es doch nicht sicher auszumachen, ob er ihr gerade in diesen Worten Ausdruck verliehen hat.

---

1. Hen. slav. 31; Jes. 14_{12}ff. ward jedenfalls so gedeutet. (Vgl. Bereschith des R. Moses ha-Darschan zu Gen. 5_5 nach Gfrörer, Jahrhundert des Heils I 391).

2. Vgl. Brückner, Entstehung der paulinischen Christologie 180_1. Jülicher, Einleitung in das N. T. [5. 6.] 50.

3. Das ist etwas anderes als die Annahme literarischer Abhängigkeit, die Lueken (in der Gegenwartsbibel) „gewagt" erscheint; wenn Lueken aber aus 2_4 auf die Existenz des Tempels schließt, so verkennt er die Art des Zustandekommens einer solchen Erwartung. Vgl. Wrede TU, N. F. IX 2, 112.

2. Kor. 6_{15}.

τίς δὲ συμφώνησις Χριστοῦ πρὸς Βελιαρ[1];

Was haben Christus und Beliar für Gemeinschaft?

In dieser wohl versprengten, aber doch wahrscheinlich paulinischen Stelle interessiert uns vor allem der Name Beliar[2]. Aus dem Vorkommen von Strömen des בליעל Ps. 18_5 schließt man, daß der Name Belial ursprünglich einen Gott der Unterwelt bezeichnet habe. Da nun zwischen dem Todesgott und dem Vertreter des Bösen eine Verwandtschaft besteht, wie wir sie 1. Kor. 5_5 konstatiert haben, so ist es begreiflich, daß Belial oder Beliar oder Belchor der Name für den Teufel wurde. In diesem Sinne finden wir ihn z. B. Jub. 1_{20}[3], 15_{33}; Mart. Jes. (älteres Stück der Asc. Jes.) 2_4 5_4; Testam. Rub. 2. 4, Sim. 5, Levi 18f., Jss. 6, Dan 1. 4. 5, Naphth. 2, Jos. 20 u. a. m. Endlich wird der Name auch zur Bezeichnung des vermenschlichten Teufels, des Antichristen, gebraucht (vgl. Sib. III 63ff.).

Was bedeutet nun Beliar hier? Die Worte polemisieren gegen eine Gemeinschaft mit dem Heidentum, denn die Reihe *δικαιοσύνη, φῶς, Χριστός, πιστός, ναὸς θεοῦ* ist gegenübergestellt der anderen Reihe *ἀνομία, σκότος*[4], *Βελιαρ, ἄπιστος, εἴδωλα*. Danach erscheint es ausgeschlossen, an den Antichristen zu denken[5], denn dann würden die Heiden unter dem Szepter des Antichrists stehen — ein Gedanke, der mindestens befremden muß, da der *ἄνθρωπος τῆς ἀνομίας* erst am Ende der Zeiten offenbar werden soll. Und wenn 2. Thess. 2_7 der Antichrist schon im geheimen wirksam gedacht ist, so meint die Stelle — ihrem eigentlichen Sinn nach, nicht nach dem Verständnis einzelner Leserkreise — doch nicht das keineswegs geheime Heidentum. Viel einfacher ist es, wenn man Beliar hier als Teufelsnamen faßt. Der Satan steht in einer

---

1. Die Überlieferung des Namens schwankt zwischen *Βελιαρ, Βελιαν, Βελιαβ, Βελιαλ*.

2. Vgl. Bousset, Religion des Judentums[2] 384f. — Cheyne, Encyclopaedia Biblica „Belial“ versucht eine Ableitung von Belial aus Belili, dem Namen der babylonischen Unterweltsgöttin.

3. Hier in der typisch satanischen Rolle als Verkläger Israels.

4. Auch in den Test. d. 12 Patr. stehen die Gegensätze *θεός, Βελιαρ — φῶς, σκότος* parallel, vgl. Bousset, Rel. d. J.[2] 385.

5. So Bousset in der Gegenwartsbibel z. St. u. im Kommentar z. Apokalypse (Meyer)[6] 329.

Linie mit den vorher zur Charakteristik des Heidentums genannten Worten: *ἀνομία, σκότος, ἄπιστος, εἴδωλα.* Und der Sinn ist: ihr Kinder der Gerechtigkeit, des Lichtes, Christi, Gläubige, Tempel Gottes, haltet euch fern, von den Kindern des Unrechts, der Finsternis, des Teufels, von den Ungläubigen, von den Götzen!

2. Kor. $4_{3.4}$.

Εἰ δὲ καὶ ἔστιν κεκαλυμμένον τὸ εὐαγγέλιον ἡμῶν, ἐν τοῖς ἀπολλυμένοις ἐστὶν κεκαλυμμένον, 4. *ἐν οἷς ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου ἐτύφλωσεν τὰ νοήματα τῶν ἀπίστων εἰς τὸ μὴ αὐγάσαι τὸν φωτισμὸν τοῦ εὐαγγελίου τῆς δόξης τοῦ Χριστοῦ, ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ θεοῦ.*

Bei der Übersetzung macht die Häufung Schwierigkeit, die in *ἐν οἷς* + *τῶν ἀπίστων* liegt; eine von diesen beiden Bestimmungen scheint überflüssig, doch ist eine Streichung[1] angesichts des Textbestandes gewagt. Zur Lösung der Frage können zwei Wege führen: entweder man übersetzt *ἐν οἷς* = „in denen" und muß dann den Genetiv *ἀπίστων* anders wiedergeben (adjektivisch): ungläubige Gedanken[2], oder proleptisch: so daß sie ungläubig wurden[3]. Demgegenüber scheint es mir einfacher und textgemäßer zu sein, *ἐν οἷς* = inter quos[4] zu fassen. Man kann nicht einwenden, daß Paulus unter den Verlorenen[5] doch keine Auswahl treffen dürfe, von denen das Verblendetsein gelte. Denn in der Tat redet Paulus hier nicht von der ganzen massa perditionis, sondern von dem Teil der Verlorenen, denen sein Evangelium verhüllt vorkommt. Er will nicht sagen, daß dies bei *allen* Verlorenen der Fall sein müsse, sondern nur, daß ein solcher Argwohn gegen seine Predigt ein Kennzeichen dafür sei, daß der Betreffende zu den Verlorenen gehöre.

Und wenn nun auch unser Evangelium „verhüllt" ist, so kann das nur bei den Verlorenen der Fall sein, da, wo der Gott dieses Äons die Gedanken der Ungläubigen ver-

---

1. So Baljon (nach Schmiedel z. St.) 2. Bousset, Gegenwartsbibel z. St. 3. Schmiedel HC erwägt diese Lösung der Schwierigkeit. 4. B. Weiß, Text.

5. Nach dem deutschen Sprachgebrauch kann das Pt. pf. pass. „verloren" auch heißen „ins Verderben gehend". In diesem Sinne steht es hier.

blendet hat, daß sie nicht sehen[1] den Strahl des Evangeliums von der Herrlichkeit Christi, der das Ebenbild Gottes ist.

Die korinthischen Gegner haben dem Paulus offenbar vorgeworfen, seine Verkündigung sei „verhüllt“; er aber, der alle Geheimniskrämerei von sich weist (4_2), antwortet: ist es für euch verhüllt, so gehört ihr zu denen, die ins Verderben gehen. Und auch hier sieht er wieder hinter dieser Schar von Verlorenen den Erzverderber stehen und weist auf ihn hin, der den Menschen die Augen blendet, daß das klare Evangelium ihnen „verhüllt“ erscheint. Diesen Verderber nennt Paulus „Gott dieses Äons“.

Nach den verwandten Stellen des 2. Korintherbriefs[2] ist ohne weiteres zu bestimmen, wer der „Gott dieses Äons“ sein muß: der Satan. Paulus glaubt ihn hier wieder auf Seiten seiner Gegner wirken zu sehen. Es fragt sich nur, wie Satan zu diesem Namen kommt.

Der Gedanke der *Weltperioden, Äonen,* gehört einer gewissen Weltbetrachtung, die ungünstige Charakterisierung *„dieses Äons“* einer gewissen Zeitstimmung an, die beide erst am Ende dieser Untersuchung im Zusammenhang skizziert werden können. Hier soll betont werden, daß die Anschauung, dieser Äon gehe zu Ende, es folge bald ein anderer, besserer, — gleichviel woher sie gekommen — in der spätjüdischen Apokalyptik Wurzel gefaßt hatte. Und zwar ist die Idee wohl älter[3] als die Formel von den beiden Äonen (הָעוֹלָם הַזֶּה und הָעוֹלָם הַבָּא). Diese finden wir im slavischen Henochbuch, das den „großen Äon der Gerechten“ erwartet (65_8) und dem Ende dieses „Äons der Schmerzen“ entgegensieht. Vollends bedeutsam ist sie für IV. Esra ($4_{11.\ 27.}$ $6_{20.}$ $7_{12.\ 47.\ 50.\ 112f.}$ $8_{1.\ 52}$). Die Stimmung ist dabei, wenn man die gegenwärtige Welt betrachtet, durchweg pessimistisch: dieser Äon muß vergehen, erst wenn der zukünftige kommt, ist Heil zu hoffen.[4]

Das Christentum hat diesen Pessimismus insofern etwas zurückgedrängt, als es ein neues Moment in diese Stimmung

---

1. αὐγάζειν heißt hier ‚sehen‘. Vgl. Nägeli, Wortschatz des Apostels Paulus 25f. und 25 Anm. 1. 2. $2_{11.}$ $11_{3.\ 14.\ 15.}$

3. Bousset, Religion des Judentums² 278.

4. Doch auch dieses wird nur wenigen zuteil, 4. Esra 7_{47}.

hineinbrachte: die Gewißheit, daß die Weltumwandlung schon mit Christi Auferstehung begonnen habe, die Sicherheit der Hoffnung, daß der letzte Akt dieses Weltendramas unmittelbar bevorstehe. Haben doch die Christen bereits ein Pfand des kommenden Äons: den Geist. Er verbürgt ihnen die Existenz jener Herrlichkeit, die an ihnen geoffenbart werden soll. Dieser Gewißheit hat Paulus vor allem im achten Kapitel des Römerbriefs Ausdruck verliehen (vgl. auch 2. Kor. 1_{22}, 5_5). Jene Herrlichkeit existiert also schon; denn ihre Wirkung zeigt sich ja bereits auf Erden (2. Kor. 5_{17}); das Evangelium verkündet sie den Christusgläubigen (in unserer Stelle wird des Paulus Heilsbotschaft direkt als *εὐαγγέλιον τῆς δόξης τοῦ Χριστοῦ* charakterisiert). Christus lebt jetzt schon in dieser Herrlichkeit (Rm. 6_4; 2. Kor. 4_6); sie ist also im Himmel und wird dort einstweilen für die Gläubigen aufbewahrt (Rm. 5_2, $8_{17\,f.}$). Mit dem zukünftigen Äon wird sie ihnen zuteil werden. Aus diesem Gedankengang erklärt sich erstens, daß die Spannung, mit der man dem künftigen Äon entgegensieht, sich im Christentum bedeutend verstärkt hat; wirkt dieser Äon doch schon unter den Christen. Sodann aber verstehen wir daraus die leise Verschiebung des Äonengedankens aus dem Zeitlichen ins Räumliche.[1] Damit soll nicht behauptet werden, daß von dieser Modifikation auf jüdischem Boden keine Rede sein konnte; nur mußte sie bei Paulus[2] besonders hervortreten: wenn der kommende Äon in Gestalt des Geistes schon unter den Christen wirksam war, so konnte er beinahe als Gegenwart erscheinen. Daß er sich noch nicht verwirklichte, lag daran, daß er noch im Himmel[3], also noch räumlich getrennt von der Erde war. So ist es zu

1. Vgl. Kabisch, Eschatologie des Paulus 140.

2. Die Modifikation wirkte dann im Christentum weiter (Johannes); wir haben es hier nur mit Paulus als dem frühesten authentischen Zeugen zu tun.

3. Ich identifiziere hier den zukünftigen Äon mit der von ihm zu bringenden Herrlichkeit. Daß dies kein Trugschluß ist, haben die Untersuchungen in Kap. III zu zeigen. Aus ihnen wird hervorgehen, daß diese *δόξα* keineswegs mit unserem Abstractum „Herrlichkeit“ gleichzusetzen, sondern viel konkreter — dem alttestamentlichen כבוד verwandt — zu fassen ist.

verstehen, daß für Paulus „dieser Äon" (temporal) gleichbedeutend mit „diese Welt" (lokal) wurde — und wenn man z. B. 1. Kor. $1_{20}{}^{b}$ 2_{12} 3_{19} mit 1. Kor. $1_{20}{}^{a}$ 2_{6} 3_{18} vergleicht, wird man bemerken, daß Paulus tatsächlich *ὁ κόσμος* (*οὗτος*) und *ὁ αἰὼν οὗτος* promiscue gebraucht.

Im Evangelium soll der Christ die Herrlichkeit des kommenden Äons erkennen. Wer sie nicht erkennt, wem sie „verhüllt" vorkommt, der beweist damit, daß er rettungslos dem gegenwärtigen, vergänglichen Äon verfallen ist. Und hinter diesem Äon steht für Paulus der Widersacher Gottes, der Satan. Diese Anschauung war schon vor Paulus ausgesprochen worden.[1] Der Apostel benützt sie, um seinen Gegnern, den Satansdienern, zu sagen, nicht wie sonst, daß sie an Bosheit und Arglist ihrem Herrn gleichen, sondern, daß sie wie er, der Gott dieser Welt, keine Zukunft haben, daß sie mit diesem Äon vergehen werden. Zugleich kann man etwas wie eine Entschuldigung heraushören: den Leuten dieses Äons kann's nun einmal nicht anders gehen; sie müssen blind sein.

Dabei fällt uns auf, daß der Satan hier gar nicht innerhalb des Gegensatzes von gut und böse gedacht ist, daß er vielmehr seine Stelle in dem anderen Gegensatz „vergehen — bestehen" innehat und zwar auf Seiten der Vergänglichkeit. Dieser Widerspruch zwischen dem Gedanken vom Gott dieses Äons und der eigentlichen, auf einem ethischen Dualismus beruhenden Satansvorstellung ist hier zu konstatieren; später soll versucht werden, ihn zu erklären. Noch ein anderes Moment scheint nicht zum Glauben des Paulus zu stimmen: der Ausdruck „*Gott* dieses Äons" befremdet uns im Munde des Mannes, für den es nur einen Gott gibt (1. Kor. 8_{4-6}). Vergeblich haben ältere Ausleger versucht, diesen Anstoß durch Umdeutung des Verses zu beseitigen.[2] Auch der Hinweis auf 2. Thess. 2_{4} hilft nicht viel. Wir müssen uns hier ebenfalls damit begnügen, das Problem zu formulieren, da ein Lösungsversuch erst nach einem Überblick über das

---

1. z. B. wird Mart. Jes. 2_{4} von Beliar gesagt: der Fürst des Unrechts, der diese Welt beherrscht.

2. Vgl. die Erklärungen der Catene bei Heinrici, Zweites Sendschreiben an die Korinthier 204 A_{1}.

vollständige Material unternommen werden kann. (Vgl. Teil III dieser Untersuchung, II und III.)

So bietet die Stelle einige auf den ersten Blick rätselhafte Probleme und erweckt den Eindruck, als ob hier Vorstellungen zusammengebracht seien, die ihrer Natur nach nicht zu einander gehören.

1. Kor. 10$_{19}$f.

19. *τί οὖν φημί; ὅτι εἰδωλόθυτόν τι ἐστιν; ἢ ὅτι εἴδωλόν τι ἐστίν;* 20. *ἀλλ' ὅτι ἃ θύουσιν, δαιμονίοις καὶ οὐ θεῷ θύουσιν· οὐ θέλω δὲ ὑμᾶς κοινωνοὺς τῶν δαιμονίων γίνεσθαι.*

Was behaupte ich nun? Daß Götzenopferfleisch wirklich (als etwas Besonderes) existiere? Oder daß ein Götze existiere? Nein, sondern daß man diese Opfer den Dämonen und nicht Gott bringt. Ich will aber nicht, daß ihr mit den Dämonen Gemeinschaft bekommt.

Vor den Dämonen warnt Paulus die Gemeinde. Der sprachgeschichtliche Exkurs zeigt, daß die LXX mit besonderer Vorliebe das unbestimmte neutr. *δαιμόνιον* gegenüber dem masc. *δαίμων* verwenden. Sie bezeichnen mit diesem Wort verschiedene Arten böser Geister. Denn schon das alte Israel wußte sich von Dämonen bedroht, denen man jedoch nicht so sehr sittlich schlechte, als vielmehr üble und dem Menschen schädliche Wirkungen zuschrieb. Durch Einflüsse von außen ist der Dämonenglaube im Spätjudentum immer bedeutsamer geworden; so spielen die Schadegeister, die שֵׁדִים, in dem rabbinischen Schrifttum eine große Rolle. Paulus nennt die *δαιμόνια* nur hier — und es gilt festzustellen, in welchem Sinn.

Paulus behandelt die Frage: wie soll sich der Christ zum *Genuss des Götzenopferfleisches* stellen? Der Erkenntnisfreiheit, daß es keine Götzen gebe, also auch das Götzenopferfleisch keine besondere Bedeutung habe, gesteht er ihr sachliches Recht zu (an unserer Stelle wie 8$_{1-6}$). Aber diese „Gnosis“ muß doch praktischen Rücksichten und Erwägungen Konzessionen machen; zuerst dem schwachen Gewissen einiger Christen (8$_{7}$ff.), sodann dem Gedanken an die Dämonen; mit ihm haben wir es hier zu tun. Paulus sucht also bei der Behandlung dieser Frage zwei Forderungen gerecht zu werden:

1. der christliche Monotheismus verlangt, daß die Realität der Götter, denen das Opfer gebracht wird, geleugnet werde; 2. der Umstand, daß die Korinther durch die Teilnahme an Götzenmählern offenbar im Leben der heidnischen Gesellschaft festgehalten werden, macht es erforderlich, ihnen diese Teilnahme als eine schwere Gefahr für ihr Christenleben darzustellen.

1. Die klassische Stelle für den Monotheismus des Paulus ist 1. Kor. $8_{4\,ff.}$ Auf sie wird im nächsten Kapitel zurückzukommen sein. Nur das muß hier vorausgenommen werden: Paulus negiert die Existenz der Götter als solcher, er leugnet ihre Realität als *θεοί* und — nach unserer Stelle — als *εἴδωλα*; wenn sie ein Christ noch *θεοί* nennt, so ist das nur ein falscher Sprachgebrauch (8_5). Aber: man bezeichnet mit solchem falschen Namen Wesen, welche wirklich existieren — das geht aus dem noch zu erklärenden Satz 8_5^b deutlich hervor. Es gibt also Geister, die man — unrichtig — „Götter und Herren“ nennt, aber es gibt nur einen Gott (vgl. auch Gal. 4_8).

2. Man darf aus dieser monotheistischen Erkenntnis nicht den Schluß ziehen, daß es für den Christen eine harmlose Sache sei, an Opfermahlzeiten bei den Festen der Götter teilzunehmen, da es doch „Götter“ eben nicht gebe. Für Paulus verliert diese Mahlzeit als kultische Handlung noch nicht dadurch ihre Realität, daß die Wesen, denen sie gilt, keine *göttliche* Realität haben; Kultus bleibt deswegen doch Kultus. Man denke daran, wie Paulus 1. Kor. 11 das *προφητεύειν* und *προσεύχεσθαι* des Weibes auffaßt: beide Handlungen bedeuten für ihn einen Vorstoß ins Geisterreich, bei dem man leicht gegen seinen Willen mit allerlei Geistern zusammentrifft (so die korinthischen Frauen, wenn sie nicht durch die Kraft des Schleiers geschützt sind, mit Engeln). So kommen auch nach unserer Stelle die Christen durch Teilnahme an den Opfermahlzeiten in Gemeinschaft mit Geistwesen[1] — und zwar, wie Paulus sagt, mit den Dämonen.

---

1. Daß es sich hier um heidnischen, dort (1. Kor. 11) um christlichen Kultus handelt, darf uns nicht irre machen. Für Paulus und seine Zeit ist auch der heidnische Kultus ein reales Vordringen in die Geisterwelt.

Bei der Mannigfaltigkeit der Bedeutungen, die die Sprachgeschichte wenigstens von δαίμων aufweist, ist nicht ohne weiteres festzustellen, was Paulus hier meint. Man könnte daran denken, hier unter δαιμόνια diejenigen Wesen zu verstehen, deren Bezeichnung als Götter Paulus 1. Kor. 8_5 zurückweist, aber aus folgenden Gründen scheint mir dieser Schluß unberechtigt zu sein:

1. Paulus sagt nicht: die Heidengötter sind Dämonen; dieser Gedanke war dem Judentum geläufig[1], Paulus weicht ihm aus.[2] Zweifellos hat er hinter den Heidengöttern Geistwesen gedacht (s. o.); aber er scheint doch die λεγόμενοι θεοί nicht als δαιμόνια bezeichnen zu wollen, sondern unter δαιμόνιον eine enger begrenzte Gruppe zu verstehen: es liegt am nächsten, an die שֵׁדִים zu denken. Ihnen kommt das Götzenopfer zu gut, sie sind aber nicht identisch mit den Götzen.

2. Die δαιμόνια stehen mit dem heidnischen Kultus nur soweit in Beziehung, als sie von dem Opfer Gewinn haben. Sie sind also sog. Augenblicksgötter, d. h. Geistwesen, welche nur zu bestimmten Zeiten unter bestimmten Umständen in Erscheinung treten. Dies ist aber gerade ein Charakteristikum der Schedim, deren Macht zeitlich und örtlich beschränkt ist.[3]

3. ἃ θύουσιν, δαιμονίοις . . . θύουσιν kann natürlich nicht bedeuten, daß die Heiden mit Bewußtsein den Dämonen opfern, sondern daß das Opfer den Dämonen (gegen den Willen der Opfernden) zu gut kommt. Der Gedanke liegt nahe, und wird durch v. 21 und 22 bestätigt, daß die Dämonen sich vom Opfer nähren. Dann stellen wir sie uns am besten vor, wie sie in der Luft auf das Opfer lauern. Die Anschauung paßt aber nicht auf Engel irgend einer Art, die weder essen noch

---

1. Vgl. jedenfalls Ps. 95 $(96)_5$ LXX; wohl auch Apc. Joh. 9_{20}. Von zweifelhafter Bedeutung scheinen mir LXX Dt. 32_{17}, Jes. 65_{11}, Ps. 105 $(6)_{37}$, Bar. 4_7, sowie Hen. 19_1 zu sein, da diese Stellen dem Wortlaut nach auch im Sinne unserer Stelle gedeutet werden könnten. Vgl. Jubil. 22_{17} und Targ. jer. zu Dt. 32_{17} (Gfrörer, a. a. O. I 422).

2. Vgl. Heinrici, Erstes Sendschreiben an die Korinthier 278 ff.; Everling 29 abweichend, aber auch gegen die Gleichung Götze = Dämon.

3. Kohut, Jüd. Angelologie 52. Vgl. Pesachim 112^a: in den Nächten des Mittwochs und Sabbaths darf man kein Wasser trinken wegen der Gefahr eines bösen Geistes.

trinken, sondern auf die Dämonen, die in drei Punkten den Menschen gleichen: sie essen und trinken, pflanzen sich fort und sterben.[1] Und der ganze Gedankenkreis wird gut erläutert durch Origenes, exhortatio ad martyrium 45: *ἐπεὶ δέ τινες μὴ θεωροῦντες τὸν περὶ δαιμόνων λόγον καὶ ὡς ὑπὲρ τοῦ παραμένειν ἐν τῷ παχεῖ τούτῳ καὶ περιγείῳ ἀέρι δεόμενοι τροφῆς τῆς διὰ τῶν ἀναθυμιάσεων ἐπιτηροῦσιν ὅπῃ κνίσσα ἀεὶ καὶ αἵματα καὶ λιβανωτοί, ἐξευτελίζουσιν ὡς ἀδιάφορον τὸ θύειν.*[2]

Es ist also deutlich erkennbar, welche Art Geistwesen Paulus an unserer Stelle meint, und *wir haben kein Recht dazu, diese δαιμόνια mit irgend welchen anderen Engelwesen zu indentifizieren.*[3] Auch fordern weder 1. Kor. 8_5 noch Gal. 4_3 eine solche Kombination; denn an jenen Stellen ist vom Heidentum, von heidnischer Religion überhaupt, hier nur vom Opferkultus die Rede.

Hat Paulus in v. 20 vom Opfer selbst gesprochen, so warnt er v. 21 vor der damit verbundenen Mahlzeit. „Ihr könnt nicht den Kelch des Herrn trinken und den Kelch der Dämonen; ihr könnt nicht beim Herrn zu Tische sitzen und bei den Dämonen". v. 16 und v. 18 hat er die heidnischen Göttermähler neben das christliche Abendmahl und die jüdische Opfermahlzeit gestellt. Die im Christentum allmählich aufkommende Sakramentsvorstellung läßt ihn in beidem ein Mittel zur Erreichung einer *κοινωνία* mit der Gottheit erkennen.[4]

---

1. Chag. 16a (Kohut, Jüd. Angelologie 54). — Als Beispiel für Luftdämonen vgl. die Stelle *ὁποῖον ἐὰν ᾖς ἐπουράνιον ἢ ἀέριον* im großen Pariser Zauberpapyrus 3042 (Deißmann, Licht vom Osten 184).

2. Man hat auch an den hellenistischen Sprachgebrauch *δαίμων* für „Gott" gedacht (Pfleiderer, Urchristentum² I 210). Auch sie werden in der Luft unterhalb des Mondes wohnend vorgestellt (Gruppe, Griech. Mythologie 1469). Aber die der Nahrung bedürfenden Dämonen stehen doch wohl auf niedrigerer Stufe als die Elementarmächte, die sich Paulus an Stelle der Götter denkt.

3. Ist man, entgegen der herrschenden Auffassung, von dem Unterschied zwischen *δαιμόνια* und *κύριοι* (1. Kor. 8) überzeugt, so wird man auch Everlings Ansicht (S. 29) ablehnen, daß Dämonen unter den *κύριοι* seien.

4. Das Neue im Christentum ist dabei dies, daß die Vermittlung des Opfertiers wegfällt; die Christen genießen Christus selbst, vgl. Heitmüller, Taufe und Abendmahl bei Paulus 32. Allerdings scheint mir — im Gegensatz zu Heitmüller — die Doppelheit des Ausdrucks (*αἷμα, σῶμα* 10_{16}) durch die Abendmahlsworte ($11_{24.\ 25}$) bedingt zu sein.

So schließt er: der Kelch beim Abendmahl vermittelt euch Gemeinschaft mit dem Herrn; der Kelch beim Götzenmahl würde euch in Gemeinschaft mit denen bringen, denen in Wirklichkeit das Götzenopfer zu gut kommt, mit den Dämonen. Das Verzehren des (jüdischen) Opfers macht die Menschen zu Gästen am *θυσιαστήριον*, dem Tisch Gottes; beim Essen des Götzenopferfleischs würdet ihr am selben Tisch mit den Dämonen sitzen.[1] — Dabei hat man sich immer gegenwärtig zu halten, daß die Dämonen nicht einfach an Stelle der Götter getreten sind, sondern daß sie gegen den Willen der Opfernden zu unrechtmäßigen Empfängern des Opfers werden, weil die eigentlichen Adressaten des Opfers als Götter keine Realität besitzen.

1. Kor. 12_2.

οἴδατε, ὅτι ὅτε ἔθνη ἦτε πρὸς τὰ εἴδωλα τὰ ἄφωνα ὡς ἂν ἤγεσθε ἀπαγόμενοι.

Lesung, Konstruktion und Zusammenhang sind fraglich, müssen daher hier zunächst erörtert werden. — Zwischen *ὡς ἀνήγεσθε* und *ὡς ἂν ἤγεσθε* ist nicht mit völliger Sicherheit zu entscheiden. Ich halte die zweite Lesung für die bessere; die Analogie Rm. 8_{14}, Gal. 5_{18} und die Erwägung, daß die Heiden doch nicht als Opfertiere auf den Altar hinaufgerissen wurden, sprechen für sie.[2] — Dann wird *ὡς* entweder eine Wiederaufnahme von *ὅτι* sein,[3] oder es ist zu *ἀπαγόμενοι ἦτε* zu ergänzen. Und *ἂν* (Partikel der unbestimmten Wiederholung) hat vielleicht die Bedeutung einer einschränkenden Vorbereitung des Ausdrucks im Sinne unseres: sozusagen, geradezu. Wir können also übersetzen:

---

1. Die Ausdrücke *τράπεζα κυρίου* und *τράπεζα δαιμονίων* kennt Paulus wohl aus der griechischen Bibel. (Vgl. Mal. $1_{7.12}$, auch Ez. 39_{20} 44_{16}; Jes. 65_{11}; aber auch die Kultsprache des Hellenismus bietet ähnliche Wendungen: *δειπνῆσαι εἰς κλείνην τοῦ κυρίου Σαραπίδος* heißt es auf den Einladungskarten, The Oxyrhynchus Papyri Nr. 110 und 523 (2. Jahrh. n. Chr.), vgl. Deißmann, Licht vom Osten 254_7. — Die von Paulus gebrauchten Ausdrücke machen aber Clemens (Religionsgesch. Erklärung 193) Deutung unmöglich, Paulus fasse die Gemeinschaft mit den Dämonen „nicht als eine reale Verbindung mit diesen, sondern als ein Bekenntnis zu ihnen“ auf.

2. Vgl. Schmiedel HC z. St. gegen Heinrici, Erstes Sendschreiben.

3. Vgl. Lietzmann im Handbuch.

Ihr wißt, daß ihr in eurer heidnischen Vergangenheit zu den stummen Götzen geradezu mit Gewalt hingerissen wurdet.

Der Satz soll ein Beweis sein für v. 3; d. h. nicht für *γνωρίζω*[1], sondern für die These: niemand, der im Geiste Gottes redet, kann sagen usw. Der einzige Einwand, den man gegen die Untrüglichkeit des dort genannten Kriteriums erheben könnte, wäre die Annahme einer vorsätzlichen Täuschung[2]; will Paulus also v. 3 sicher stellen, so muß er die Unmöglichkeit einer solchen Täuschung nachweisen.[3] Das tut er mit dem Hinweis auf die heidnische Vergangenheit der Leser: besinnt euch doch, in solchem Zustand ist Täuschung ausgeschlossen, da ist der Mensch willenlos und wird von einer fremden Macht fortgerissen.

Wer ist diese Macht? Die Heidengötter selber, oder vielmehr die Geistwesen, die fälschlich als Götter verehrt werden, sind es nicht, denn die Gegenüberstellung der *εἴδωλα ἄφωνα* und des *ἄγεσθαι* besagt doch wohl, daß der Antrieb nicht von der Seite der Götter ausgeht, daß es vielmehr eine fremde Gewalt ist, von der die Heiden zu den *εἴδωλα* getrieben werden. Dann können aber nur die *Dämonen* in Frage kommen; ihr Beruf ist es, den Menschen zu schaden; außerdem wissen wir aus 1. Kor. 10, daß die Dämonen die einzigen sind, die positiven Vorteil vom heidnischen Opferdienst haben. Also ergibt sich ganz ungezwungen die Vorstellung, daß die Dämonen Verführer zum Götzendienst sind. Als Verführer lernen wir sie auch Jubil. 10, Hen. 15 kennen; vermutlich ist auch dort an Götzendienst gedacht; dagegen darf man Hen. 19_1 nicht als Parallele anführen[4], denn dort sind es die gefallenen

1. B. Weiß, Text, sieht die Notwendigkeit des *γνωρίζειν* hier dadurch bewiesen, daß die Leser aus ihrer heidnischen Vergangenheit her keine Erfahrung vom Walten einer Geistesmacht haben. Mir scheint das Gegenteil der Fall zu sein: Paulus verweist die Leser auf eine heidnische Analogie zu der Betätigung des *πνεῦμα*.

2. Bousset (Gegenwartsbibel).

3. Schmiedel z. St. scheint mir die Gegenüberstellung der stummen Götzen und Jesu zu stark zu betonen. So kommt eine Steigerung heraus: zu Jesus werdet ihr um so mehr hingezogen. Dies will aber Pl. gar nicht beweisen.

4. Everling, a. a. O. 31.

Engel, die als Versucher zum Götzendienst auftreten. Daß aber die Dämonen anders geartete Wesen sind als Engel, gleichviel welcher Art, das zeigen gerade die Äußerungen des Apostels über das Heidentum.[1]

Es klingt beinahe wie eine Entschuldigung, wenn Paulus die Heiden nicht aus eigenem Willen zu ihren Göttern treten läßt, sondern unter dem Zwang dämonischer Einflüsse. Freilich ist das nur die eine Seite seiner Beurteilung des Heidentums; eine andere Betrachtungsweise findet sich Rm. 1: die Heiden besaßen die wahre Gotteserkenntnis, haben sie böswillig aufgegeben und sind zur Strafe von Gott in allerlei Laster verstrickt worden. Eine innere Einheit dieser beiden Anschauungen ist in der Person des Paulus gegeben: er sieht das eine Mal den einzelnen, als Götzendiener geborenen Heiden vor sich, der ohne bösen Willen an seinen väterlichen Göttern hängt. Hier muß — so schließt Paulus — eine böse Macht ihre Hand im Spiel haben. Bei der anderen Betrachtungsweise sieht er die ganze Menschheit von Adam an vor seinem Blick stehen; da erscheinen ihm die Heiden als die Abtrünnigen, die unter Gottes Zulassung den falschen Weg gegangen sind. Diese psychologische Einheit beider Anschauungsreihen muß die logische ersetzen; man darf beide Reihen nicht miteinander kombinieren. Es zeigt sich deutlich, in wie geringem Maße Paulus systematisch dachte.

1. Kor. 12_{10}. $14_{12.\ 32}$.

I. *ἄλλῳ δὲ [διὰ τοῦ πνεύματος δίδοται] διάκρισις πνευμάτων* . . . .

II. . . . . *ἐπεὶ ζηλωταί ἐστε πνευμάτων* . . . .

III. *καὶ πνεύματα προφητῶν προφήταις ὑποτάσσεται*

„*dem* wieder wird durch den Geist die Gabe verliehen, Geister zu unterscheiden . . . .“

„da ihr so um Geister eifert“

„und Prophetengeister sind den Propheten untertan“

1. Allerdings erscheinen Jubil. 10, Hen. 15 die Dämonen als Kinder der „Wächter“, aber das ist eine Kombination (wenn sie auch wohl zur Zeit des Paulus geläufig war); der Dämonenglaube ist älter als die Reflexion über die Herkunft der Dämonen.

Von den Geistesgaben der Christen ist die Rede. Diese können eigentlich nicht in den Rahmen dieser Untersuchung gehören, da sie nicht auf Geister, sondern auf den Geist, ein und denselben Gottesgeist, zurückgeführt werden ($12_{4.\ 8.}$). Es handelt sich also nicht um verschiedene Mächte, sondern um eine Macht, die sich auf verschiedene Art kund tut (12_7). Im vollsten Widerspruch mit dieser Anschauung redet Paulus an drei Stellen, wo er von den Gaben des einen Geistes reden sollte, von *πνεύματα*, von Geistern. Denn nichts anderes kann der Plural von *πνεῦμα* hier heißen; *πνεῦμα* im Sinne von Geistwirkungen läßt sich nicht belegen; vielmehr werden in den Evangelien[1], den Pastoralbriefen[2], im Henoch[3] und in den Testamenten[4] die Dämonen *πνεύματα* genannt, und sonst[5] gilt der Ausdruck auch als Bezeichnung von Toten und Engeln. Immer aber sind Wesen damit gemeint, also werden unsere drei Stellen schwerlich eine Ausnahme bilden. Das Problem besteht in dem Nebeneinander von *πνεῦμα* und *πνεύματα*.

Um dies zu erklären, hat Everling[6] die These aufgestellt, daß man sich die Geistesgaben von Engeln vermittelt gedacht habe. Gewiß ist, daß Paulus hier, wie so oft, über Zustände und Ereignisse, die vor aller Augen liegen, hinweg sieht auf ihren Urheber im Reich der Geister. Die Annahme einer Engelvermittlung aber ist nicht nur in unseren Stellen nicht begründet, sondern ist auch nach der Pneumatologie des Apostels Paulus wenig glaubhaft. Denn der Geist ist eine Macht, die den Menschen überkommt, in ihn hineinfährt und sich nun durch das Medium der Person beim einen so, beim andern so äußert. Während Sünde, Übel, Krankheit, Tod durch einen Engel oder durch den Satan vermittelt sein können, weiß sich der Christ gerade in diesem grundlegenden Erlebnis von Einflüssen eines untergeordneten Geistwesens frei. Da herrscht nur eine Macht: der Geist Gottes. An diesem Resultat der Exegese kann auch durch Belege aus dem Alten Testament und den Apokryphen nichts geändert werden.

1. z. B. Mt. 8_{16}. 10_1. 12_{45}.; Mk. 3_{11}. 6_7.; Lk. 4_{36}. 6_{18}. (Act. 19_{12}).
2. 1. Tim. 4_1. 3. 15_8. (Synkellos). 4. z. B. Rub. 2. 3. Sim. 3.
5. Hebr. 1_{14}. $12_{9.\ 23}$. 1. Petr. 3_{19}. 6. a. a. O. 41 ff.

Everling zitiert Stellen, an denen Engel als Erklärer göttlicher Offenbarungen auftreten[1]. Der angelus interpres erscheint nun zwar fast regelmäßig in der Schilderung von Visionen[2], hat aber mit den urchristlichen Geistesgaben nicht das mindeste zu tun. Diese empfindet man ja gerade als etwas Neues, etwas, das keine Analogie in der Heilsgeschichte hat[3], ein Stück Zukunft mitten in der Gegenwart, ein Unterpfand der kommenden Herrlichkeit. Wer sich in die urchristlichen Gedanken über Geist und Geisteswirkungen hineinversetzt, wer erkennt, wie charakteristisch für diese Gedanken gerade das Gefühl der Unmittelbarkeit ist, der wird zu dem Urteil kommen, daß zwischen diesen Wirkungen Gottes und den Gesichten der Apokalyptiker ein Unterschied besteht, den wir nicht ignorieren dürfen. Die Lösung der Schwierigkeit, die unsere drei Stellen bieten, muß auf anderem Wege gesucht werden.

Das Urchristentum weiß, daß — wie der Satan sich in einen Lichtengel verwandeln kann — so auch Wirkungen vorkommen, die den Wirkungen des Gottesgeistes in der Form nicht unähnlich sind, in Wirklichkeit aber nichts mit dem *πνεῦμα* zu tun haben, sondern auf dämonische Gewalten zurückgeführt werden müssen. In diesem Sinne sagt der erste Johannesbrief 4_{1} *δοκιμάζετε τὰ πνεύματα, εἰ ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστίν*; aus denselben Motiven heraus gibt Paulus 1. Kor. 12_{3} eine Anleitung zur Prüfung der Geister. Jene Dämonen, die sich gleichfalls in Wirkungen kundtun, werden, wie aus 1. Joh. 4_{1} hervorgeht, *πνεύματα* genannt (die „Ruchin" des Judentums). Da diese Bezeichnung der Dämonen als *πνεύματα* eigentlich etwas Unjüdisches an sich hat, so muß man wohl zur Erklärung dieses Terminus fremde Einflüsse annehmen[4].

---

1. Dan. 8_{16}. 9_{21}. 10_{10}. $_{16}$. Sach. 1_{9}. Vgl. den Rahmen des Buches Hen. und der Jubil., Apc. Joh. 1_{1}. 17_{1}. 19_{9}. 21_{9}. usw.

2. In der Prophetie (nicht Sach. 1_{9}!) deutet meist Gott selbst das vom Propheten geschaute; je buchmäßiger die Apokalyptik wird, desto mehr wird der angelus interpres, der an Gottes Stelle getreten ist, zur bloßen Form.

3. Daß es religionsgeschichtliche Analogien gibt, empfindet man nicht. Man beurteilt sie, wo man ihnen begegnet, als Fratze der göttlichen Wirkungen und führt sie deshalb auf Dämonen zurück.

4. Vgl. Baudissin, Art. „Feldgeister" PRE[3], S. 15. Man kann an griechische *πνεύματα* (Seelen nach dem Tode — so genannt seit Epicharm) oder an persische Fravashis denken.

Aber das ist für unser Problem nebensächlich; uns genügt hier, daß wir aus dem eben geschilderten Gedankengang heraus die erste unserer Stellen erläutern können: die *διάκρισις πνευμάτων* besteht darin, daß man erkennen kann, ob das göttliche *πνεῦμα* oder eins von den dämonischen *πνεύματα* im Menschen wirksam ist. „*πνευμάτων*“ bezieht sich also im weiteren Sinn auf die Dämonen sowohl als auch auf den göttlichen Geist. Ebenso sind *ζηλωταὶ πνευμάτων* Leute, welche nach Wirkungen von Geistern überhaupt streben, ja, vielleicht ist der Ausdruck gerade mit Absicht gewählt, um anzudeuten, daß solche „Eiferer“ oft keine *διάκρισις* besitzen, also Gefahr laufen, statt an das göttliche *πνεῦμα* an die dämonischen *πνεύματα* (im engeren Sinn) zu geraten. Die unter III zitierte Stelle aber will sagen, daß „Prophetengeister“ sich nicht auf regellose Weise zu betätigen brauchen, sodaß alle durcheinander reden, daß man deren Wirkungen vielmehr in Ordnung und Reihenfolge bringen kann, sodaß die Propheten sich nacheinander betätigen. Diese Regel scheint nun für alle Arten Prophetengabe, göttliche und widergöttliche gelten zu sollen — vielleicht steht darum der Plural: *πνεύματα*. Oder man muß annehmen, daß Paulus sich hier dem Sprachgebrauch akkommodiert habe, der die Geistwirkungen auf Geister zurückführte[1].

Denn das muß zugegeben werden, daß überhaupt die Einordnung des göttlichen Geistes unter die Rubrik „*πνεύματα*“ nicht zu den eigentlich urchristlichen Anschauungen stimmt, wonach dieser Geist als etwas besonderes, jedem Vergleich entnommenes erscheint, sondern ein Rest der älteren Vorstellung ist, die zwischen bösen und guten Geistern unterscheidet.[2] Wir sehen auch, wie sich diese alte Anschauung halten konnte: der göttliche Geist äußerte sich auf so mannigfache Art, daß jede von diesen Wirkungen wieder ein besonderes *πνεῦμα* zum Urheber zu haben schien. Daß man in Wahrheit anders dachte, beweisen die Worte des Paulus von den vielerlei Gaben und dem einen Geiste.

---

1. Lietzmann im Handbuch zu 1. Kor. 14₁₂.
2. So Bousset in der Gegenwartsbibel z. St.

3. Herrscher dieses Äons.

1. Kor. 8_{4}ff.

4\. . . . . *οἴδαμεν ὅτι οὐδὲν εἴδωλον ἐν κόσμῳ, καὶ ὅτι οὐδεὶς θεὸς εἰ μὴ εἷς.* 5. *καὶ γὰρ εἴπερ εἰσὶν λεγόμενοι θεοὶ εἴτε ἐν οὐρανῷ εἴτε ἐπὶ γῆς, ὥςπερ εἰσὶν θεοὶ πολλοὶ καὶ κύριοι πολλοί,* 6. *ἀλλ' ἡμῖν εἷς θεὸς ὁ πατήρ.*

Wir wissen: es gibt keinen Götzen in der Welt und keinen Gott als den einen. Denn wenn auch sogenannte Götter im Himmel oder auf Erden sind, wie man ja wirklich von vielen Göttern und vielen Herren spricht, so gibt es doch für uns nur einen Gott, den Vater.

Diese bereits im Zusammenhang mit 1. Kor. 10_{19} erwähnte Stelle bietet ein Problem, das hier zu untersuchen ist: durch den Satz mit *ὥςπερ* scheint die Bestimmung *λεγόμενοι* aufgehoben zu werden. Dieses eine steht jedenfalls fest: für Paulus sind die Götter als Götter nicht vorhanden, sie sind nur sogenannte Götter. Aber alle Existenz spricht er ihnen nicht ab; er konzediert: wenn es auch sogenannte Götter gibt . . . Der Name „*θεοί*" ist es also, den er ablehnt. Wenn nun in dem Sätzchen mit *ὥςπερ* derselbe abgelehnte Ausdruck gebraucht wird, so ist klar, daß Paulus hier nicht mit eigenen Worten redet, sondern sich dem regulären Sprachgebrauch, den er nicht billigt, anbequemt, um aus einer vielgebrauchten Wendung zu erweisen, daß in der Tat Wesen (im Himmel oder auf Erden) Götter genannt werden. Nicht sicher zu entscheiden ist, ob Paulus dabei eine alttestamentliche Stelle, etwa Dt. 10_{17} oder Ps. 135 $(136)_{2}$ im Auge hat[1], oder ob er das Schreiben der Korinther zitiert[2], oder ob er an einen sprichwörtlichen Ausdruck denkt. Die Hinzufügung von *κύριοι πολλοί* macht mir das letzte wahrscheinlich. Danach bedeuten die Worte: es gibt keinen Gott außer dem einen; *was man sonst „Gott" nennt, existiert zwar, trägt aber diesen Namen zu Unrecht.*

Die Leser des Paulus werden bei *κύριος* vielleicht an den gedacht haben, der für die hellenistische Umwelt „Herr" war,

---

1\. B. Weiß, Text. 2. So Heinrici bei Meyer[8].

den römischen Kaiser[1]. Man kann aus den Worten des Paulus einen Protest gegen diese Bezeichnung des Cäsars herauslesen. Aber Paulus protestiert gegen mehr, gegen alle „sogenannten Götter im Himmel und auf Erden.“ Es handelt sich also um Geistwesen, die fälschlich als Götter bezeichnet werden.[2] Auch der *κύριος*-Name ist wohl auf sie zu beziehen. Wir haben uns unter diesen *κύριοι* Engel[3] vorzustellen, deren Tätigkeit in der Herrschaft über irgend etwas besteht. In ihrem ganzen Umfang kann die Vorstellung erst später aufgezeigt werden; hier ist einstweilen an einen bereits S. 10 berührten Gedanken zu erinnern, der geeignet ist, unsere Stelle zu erklären, an die Anschauung, daß die Welt in ihren einzelnen Teilen von Engeln verwaltet wird; bereits bei der Schilderung des Völkerengelglaubens ist darauf hingewiesen worden. Solche Geistwesen, die einzelne Teile der Welt regieren, kann man wohl als *κύριοι* bezeichnen.

Wie mir scheint, geht aus dieser Stelle auch hervor, daß die oben vorgetragene Deutung der *δαιμόνια* mit ihrer Bestreitung der geläufigen Ansicht (wonach *δαιμόνια* und *κύριοι* sich mindestens nicht ausschließen) im Recht ist. Denn die Herrscher der Welt haben mit den in der Luft auf Beute lauernden Geistern nichts gemein.

Gal. 4 3. 9.

3. *οὕτως καὶ ἡμεῖς, ὅτε ἦμεν νήπιοι, ὑπὸ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου ἤμεθα δεδουλωμένοι·* 9. . . . . *πῶς ἐπιστρέφετε πάλιν ἐπὶ τὰ ἀσθενῆ καὶ πτωχὰ στοιχεῖα, οἷς πάλιν ἄνωθεν δουλεῦσαι θέλετε;*

So stand es auch mit uns, als wir unmündig waren: da waren wir unter die Weltelemente geknechtet. . . . . Wie könnt ihr zu den schwachen und armseligen Elementen

1. Deißmann, Licht vom Osten 257.

2. Clemen, Religionsgesch. Erklärung des N. T. 262, zitiert den Satz aus den hermetischen Schriften (2, 16): *θεοὶ μὲν οὖν οἱ ἄλλοι πάντες ἀθάνατοι λέγονται τετιμημένοι τῇ τοῦ θεοῦ προσηγορίᾳ, ὁ δὲ θεὸς τὸ ἀγαθόν, οὐ κατὰ τιμήν, ἀλλὰ κατὰ φύσιν.*

3. Herrschaften, Herrscher, Gewalten sind geläufige Engelnamen, wie wir sehen werden, auch bei Paulus. Hier sei einstweilen verwiesen auf Hen. slav. 20 (Aufzählung der Engelmächte im siebenten Himmel).

zurückkehren, deren Dienst ihr nun wieder von vorn an beginnen wollt?

Die Leser des Galaterbriefs stehen in Gefahr, den Judaisten zu folgen, die Last des Gesetzes auf sich zu nehmen. In 3_{15-29} hat ihnen Paulus den interimistischen Charakter des Gesetzes klar gemacht, das ihnen, den Kindern der Verheißung, nichts mehr zu gebieten habe. Es ist aber nicht nur überflüssig, sich dem Gesetz zu unterwerfen, sondern es ist direkt falsch, es ist reaktionär. Diese Steigerung bringt das vierte Kapitel. Nur Kinder, sagt Paulus, bedürfen der *ἐπίτροποι* und *οἰκόνομοι*. Solche Aufseher waren früher für uns die *στοιχεῖα*. Man könnte denken, Paulus rede hier nur von früheren Juden. Aber v. 9 fragt er die Leser, warum sie, die früher den Götzen (v. 8 *τοῖς φύσει μὴ οὖσιν θεοῖς*) gedient haben, nun wiederum zurückkehren zu den — *στοιχεῖα*. Danach haben auch die Heiden den „Elementen" gedient. Dann kann aber *ἡμεῖς* v. 3 von der ganzen vorchristlichen Menschheit gelten. Man sieht, Paulus hat ein Interesse daran, Juden wie Heiden durch den Begriff *στοιχεῖα* zu verbinden. Und ähnlich wie die ersten Kapitel des Römerbriefs beide Teile der vorchristlichen Menschheit als sündig charakterisieren, so bezeichnet unsere Stelle sie beide als Diener der schwachen und armseligen „Elemente".

Wer sind nun diese „Elemente"? In Exkurs III gebe ich einen kurzen Überblick über die Geschichte des Wortes *στοιχεῖον*. Danach kommen hier drei Bedeutungen in Betracht: Anfänge der Erkenntnis, Elemente, Geister. Zwischen den letzten beiden Bedeutungen besteht für das Denken des Paulus kein tiefgehender Unterschied: er ist gewohnt, hinter den irdischen Dingen die sie beherrschenden Geistermächte zu sehen, sodaß für ihn beide untrennbar verbunden sind. So handelt es sich eigentlich nur um zwei Auslegungsmöglichkeiten. Gegen die Erklärung *στοιχεῖα* = Elemente der Erkenntnis, Satzungen der Welt[1], sprechen folgende Gründe: 1. wenn die „Elemente" als *ἐπίτροποι* und *οἰκόνομοι* gedacht werden, so ist es das nächstliegende, sie als Personen vorzustellen. 2. nach v. 9 ist das Heidentum Dienst der Ele-

1. Sieffert bei Meyer; B. Weiß, Übersetzung.

mente; da nun hier nicht wie in 1. Kor. 10 vom Opfern, sondern von der heidnischen Religion im allgemeinen die Rede ist, so sind diese „Elemente“ identisch mit den *λεγόμενοι θεοί*, den *κύριοι* in 1. Kor. 8. Dann müssen sie aber persönlich gedacht werden; aus demselben Grund bleiben wir nicht bei der Bedeutung „irdische Dinge“[1] stehen, sondern beziehen *στοιχεῖα* auf *die Geister, die die Welt in all ihren Teilen als ἐπίτροποι und οἰκόνομοι regieren.*

Man kann die Ausdehnung dieses Gedankenkreises nicht leicht überschätzen. Babylonische, persische, griechische Gedanken mögen sich hier getroffen haben, Rudimente längst überwundenen Heidentums wiederaufgelebt sein — alles vereinte sich zu der Vorstellung, daß nichts in der Welt, angefangen vom Himmel, wo die Spekulation über den göttlichen Thronwagen diesen Ideen offenbar besonders Nahrung bot[2], bis herab zum Kraut auf der Wiese[3], ohne seinen Engel sei. Das Buch der Jubiläen läßt uns einen Blick auf diesen Gedankenkreis werfen, wenn es 2_2 unter den Geistern, die vor Gott dienen, neben dem eigentlichen himmlischen Hofstaat Gottes[4] Engel des Feuergeistes und des Windgeistes nennt, Engel des Geistes der Wolken der Finsternis, Engel von Schnee[5], Hagel[6], Reif, von Donner und Blitz, von Kälte und Hitze, Winter, Frühjahr, Erntezeit und Sommer[7]. Dann wird

---

1. Es ergibt sich aus den oben gemachten Bemerkungen, daß diese u. a. von Neander und Hofmann vertretene Deutung der Sache nach gar nicht unrecht hat; nur denkt man sich hinter den „Dingen“ selbstverständlich Geister.

2. Deutlich tritt dieser Zusammenhang hervor, wenn in einem jüdisch-babylonischen Zaubertext (herausg. v. Stübe 1895, S. 27, vgl. S. 62) von Gabriel, Michael, Raphael, Aniel gesagt wird, daß sie hinter den Rädern der Sonne stehen.

3. Vgl. S. 10 das Zitat Jalkut chadasch 147[d].

4. Daß diese „Engel des Angesichts“ und der „Heiligung“ oder „Herrlichkeit“ eigentlich nicht in diesen Gedankenkreis gehören, wird unten ausgeführt.

5. Michael als Fürst des Schnees, Gabriel als Fürst des Feuers: Schir haschirim rabba zu 3_{11}.

6. יורקמי, der über den Hagel gesetzt ist; bei Rabbi Simon aus Sidon (Bacher PAm III 775). Vgl. auch Pesach. 168[a b]: der Fürst des Hagels will den feurigen Ofen, in dem die drei Männer sitzen, abkühlen.

7. Zur Übersetzung vgl. Littmann bei Kautzsch 41.

zusammengefaßt: „[Die Engel] aller Geister seiner Werke in den Himmeln und auf Erden und in allen Abgründen der Tiefe und [aller Geister] der Finsternis und des Abends [und der Nacht?[1]] und des Lichts und der Morgenröte und des Morgens.“ Das sechzigste Kapitel des Buches Henoch nennt außerdem noch Geister des Meers, des Reifs, des Nebels, des Taus, des Regens; und wir hören in der christlichen Tradition auch von Tierengeln.[2] Selbstverständlich werden auch die Gestirne als Geister gedacht, vgl. Hen. 18_{13-16}, Hen. 43; ist die Beziehung zwischen Sternen und Engeln doch schon im Alten Testament bezeugt, vgl. Hi 38_{7}. Da die Gestirne die Zeit regieren, so erklärt es sich, wie auch hier Örtliches und Zeitliches in einander übergehen (vgl. die Engel der Jahreszeiten, Jubil. 2, und die Bemerkung zu „Äon“, S. 65 f.). Aus diesem Gedankenkreis heraus verstehen wir es, wenn das slavische Henochbuch von fliegenden und singenden Sonnenelementen spricht[3]; an der Hand der hier geschilderten Gedanken[4] können wir auch die *στοιχεῖα* unserer Stelle erklären: es sind Elementarmächte, die Engel der Weltelemente, d. h. nicht etwa nur der vier empedokleïschen, sondern die Verwalter der Bestandteile der Welt überhaupt.

Doch sind zwei Grenzbestimmungen zu treffen: einmal darf *στοιχεῖον* nicht auf die Gestirngeister beschränkt werden.[5] Denn im Rahmen der Weltbetrachtung, mit der wir es hier zu tun haben, bilden die Gestirnengel doch nur einen Teil des Geisterreiches, das die Welt verwaltet. Und die Gestirne stehen mit den Wettererscheinungen und mit der Einteilung der Zeit in so engem Zusammenhang, daß es schwer, ja unmöglich ist, zwischen diesen und jenen Engeln eine Scheidewand aufzurichten. Auf der anderen Seite aber darf man in

---

1. Vgl. ebda. 41 Anm. k.

2. Hermas, Vis. IV 2_{4}; Hieronymus in Hab. 1_{14}.

3. Hen. slav. 12. 15, vgl. die Übersetzung von Bonwetsch, Abh. GGW, ph.-hist., N. F. I_{3}.

4. Weiteres Material: Hen. 65_{8} (Quelle), 4. Esra 6_{41} (Veste), Apc. Joh. 7_{1} f. 14_{18}. 16_{5}. Auch die in Exkurs III zitierte Stelle aus dem Testam. Salomonis ist hier zu nennen, ebenso die anderen dort genannten Belege.

5. Schmiedel HC z. St. Auch Bousset, Religion des Judentums^{2} 372 scheidet, m. E. unrichtig, zwischen Elementargeistern und Gestirngeistern.

der Ausdehnung des Begriffs *στοιχεῖον* nicht zu weit gehen. Denn *στοιχεῖα* sind Engel, die zum Bestande der gegenwärtigen Welt gehören, die also mit dieser zu Grunde gehen werden — es sei hier vorläufig auf die *ἄρχοντες καταργούμενοι* 1. Kor. 2₆ hingewiesen. Daraus ergibt sich, daß die Vorstellungen von himmlischen, durch die Welterneuerung nicht betroffenen Engeln, daß die angelologischen Gedanken des Alten Testaments hier ganz außer Betracht bleiben müssen; und wenn auch Jubil. 2 Engel des Angesichts und Engel z. B. des Hagels in einem Atem genannt werden, so dürfen wir doch nicht damit eine Identifizierung[1] von *ἄγγελος* und *στοιχεῖον* begründen. Wohl sind die *στοιχεῖα* unter die *ἄγγελοι* zu rechnen, obgleich Paulus die Herrscher dieser Welt nicht so zu nennen pflegt; keinesfalls aber sind alle *ἄγγελοι* mit dem Namen *στοιχεῖα* zu belegen.

Dienst der Elementarmächte sieht Paulus im Heidentum wie im Judentum. Dabei ist zu beachten: er schreibt an ehemalige Heiden, die zum Judaismus hinneigen. Daß die Heiden unter die „Weltelemente" geknechtet seien, ist selbstverständliche Voraussetzung; die These lautet: auch das Judentum ist im Grunde nichts weiter als Dienst der Elementarmächte; für euch Christen würde also ein Übergang zum jüdischen Leben ein Rückfall in die vorige Knechtschaft sein.

Leicht verständlich ist die Prämisse. Denn es ist eine der verschiedenen dem Judentum geläufigen Beurteilungen heidnischer Religion[2], wenn dieselbe als Dienst der Gestirne oder Elemente charakterisiert wird.[3] Einen klassischen Ausdruck hat diese Ansicht Sap. Sal. 13₁ ff. gefunden: *μάταιοι μὲν γὰρ πάντες ἄνθρωποι φύσει, οἷς παρῆν θεοῦ ἀγνωσία, καὶ ἐκ*

---

1. Deißmann, Enc. Bibl., Artikel „elements" geht m. E. in dieser Richtung zu weit (vgl. unten), ebenso Everling a. a. O. 75, und vollends Ritschl, Rechtfertigung und Versöhnung² II 251.

2. Daneben findet sich noch die Einschätzung des Heidentums als Dienst toter Bilder und als Dämonendienst. Vgl. Bousset, Religion des Judentums² 350 f.

3. Philo, de decalogo 14, p. 191 M. *ἡλίου καὶ σελήνης καὶ τοῦ σύμπαντος οὐρανοῦ καὶ τῶν ἐν αὐτοῖς ὁλοσχερεστάτων μερῶν ὡς θεῶν πρόπολοί τε καὶ θεραπευταί.* Vgl. ebda. 29, p. 205 f. M., und de vita contemplativa 1: *ἆρά γε τοὺς τὰ στοιχεῖα τιμῶντας, γῆν, ὕδωρ, ἀέρα, πῦρ;*

τῶν ὁρωμένων ἀγαθῶν οὐκ ἴσχυσαν εἰδέναι τὸν ὄντα, οὔτε τοῖς ἔργοις προσχόντες ἐπέγνωσαν τὸν τεχνίτην· ἀλλ' ἢ πῦρ ἢ πνεῦμα ἢ ταχινὸν ἀέρα ἢ κύκλον ἄστρων ἢ βίαιον ὕδωρ ἢ φωστῆρας οὐρανοῦ πρυτάνεις κόσμου θεοὺς ἐνόμισαν. ὧν εἰ μὲν τῇ καλλονῇ τερπόμενοι θεοὺς ὑπελάμβανον, γνώτωσαν πόσῳ τούτων ὁ δεσπότης ἐστὶ βελτίων· ὁ γὰρ τοῦ κάλλους γενεσιάρχης ἔκτισεν αὐτά. Und Hen. 80_7 wird prophezeit, daß die Gedanken der Sünder abirren und die Sterne für Götter halten werden. Paulus selber gibt diesem Gedanken Ausdruck; denn wenn er Rm. 1_{25} von den Heiden sagt: *ἐλάτρευσαν τῇ κτίσει παρὰ τὸν κτίσαντα,* so ist es selbstverständlich, daß er hinter der *κτίσις* die Schar der Geistwesen sieht, von denen die gesamte Schöpfung regiert wird; an die *κύριοι* in 1. Kor. 8_5 braucht nur erinnert zu werden. Ebenso ist deutlich, daß die Erwähnung der *ἐπίτροποι* und *οἰκόνομοι* Gal. 4_2 nicht auf eine bloß bildlich gemeinte Wendung zurückgeht; die Wesen, die von den Heiden fälschlich als Götter verehrt wurden, sind in der Tat die Aufseher und Verwalter der Welt. So erscheint dem Apostel die heidnische Vergangenheit der Galater als Dienst der Elementarmächte.

Nicht ebenso leicht erklärlich ist es, daß Paulus auch das Judentum als einen solchen Elementargeisterdienst bezeichnet. Er paßt sich hier offenbar dem Verständnis seiner Leser an und wählt Ausdrücke, die ihnen vertraut sind; es wäre also verkehrt, hier die Quintessenz der paulinischen Gedanken über das Judentum zu suchen. Es liegt dem Apostel daran, die jüdische Religion auf das Niveau der heidnischen vor den Augen der Galater herunterzudrücken; vergißt man diese polemisch-apologetische Tendenz der Stelle, so erscheint das Urteil als einseitig und muß vor allem durch die Gedanken des Römerbriefs korrigiert werden. Wie kam Paulus zu diesem Urteil? Zunächst ist zu bemerken, daß die Engelverehrung im Judentum wohl ausgebildeter gewesen ist als wir nach den Quellen vermuten. Man kann das aus einigen Andeutungen christlicher Schriftsteller wie Apc. Joh. 19_{10} 22_8; Asc. Jes. 7_{21}, 8_5 (vielleicht auch Hebr. 1. 2.) schließen, die sich gegen eine — wahrscheinlich aus dem Judentum übernommene — Engelverehrung aussprechen; am wichtigsten ist das Bruchstück des „Kerygma Petri“ bei Clemens Alexandrinus, Stro-

mateis VI 5_{41}[1], wo den Juden vorgeworfen wird, daß sie „Engeln und Erzengeln dienen, dem Monat und dem Monde, und wenn der Mond nicht scheint, feiern sie nicht den sogenannten ersten Sabbath, noch feiern sie Neumond, noch Ungesäuertes“ usw.[2] Hier sind die Engel neben den Gestirnen genannt, im jüdischen Festkalender erblickt man Abhängigkeit von ihnen. Es ist also sowohl Engelverehrung im allgemeinen als auch Gestirndienst (mindestens im Sinne des Festkalenders) im Judentum aufgekommen; das wird auch durch die rabbinische Literatur bezeugt[3]. Paulus selber aber führt uns auf die gleiche Spur, wenn er Gal. 4_{10} seinen Vorwurf, die Galater kehrten ja durch ihr Judaisieren zu dem Dienst der Elemente zurück, mit den Worten begründet: *ἡμέρας παρατηρεῖσθε καὶ μῆνας καὶ καιροὺς καὶ ἐνιαυτούς*; der jüdische Kultus mit seinen Festen zeigt, daß das Judentum wie das Heidentum eine Knechtschaft unter den „Elementen“ bedeutet.

Aber vielleicht ist dies Urteil noch tiefer begründet. Die Vorstellung von den *κύριοι, στοιχεῖα, κοσμοκράτορες* gehört aufs engste mit der Weltbetrachtung zusammen, die durch den Gegensatz der beiden Äonen charakterisiert ist und bereits bei der Untersuchung von 2. Kor. 4_4 in den Umrissen geschildert wurde. Alle jene Geistwesen sind mit der Welt in ihrem gegenwärtigen Bestande verbunden, ihre Herrschaft endet mit diesem Äon, die künftige Welt ist ihnen nicht untertan. Offenbar in diesem Sinne sagt Hebr. 2_5: *οὐ γὰρ ἀγγέλοις ὑπέταξεν τὴν οἰκουμένην τὴν μέλλουσαν* . . . ., wobei doch vorausgesetzt ist, daß die gegenwärtige Welt unter Engelherrschaft steht. Zu den Dingen dieses Äons gehören aber auch die nichtchristlichen Religionen, ihr Kultus, ihr Glaube, ihre Lehre. Darum können unter dem Gesichtswinkel des kommenden Äons tatsächlich Judentum und Heidentum auf dieselbe Stufe gestellt werden, sie sind mit „dieser Welt“ verwachsen,

---

1. Übersetzung von Hennecke, Neutestamentliche Apokryphen 170.
2. Vgl. Aristides, Apol. 14; Origenes, contra Celsum I 26.
3. Warnung, in Gefahr Michael oder Gabriel anzurufen: Jer. Berakoth 34b; Warnung vor der Verehrung von Gestirnbildern oder von Engeln: Targ. jer: Ex. 20_{23} (beides nach Gfrörer, Jahrhundert des Heils I 377).

und da dieselbe durch die Schar der Geister[1] repräsentiert wird, kann man von den Anhängern beider Religionsformen sagen: sie sind *δεδουλωμένοι ὑπὸ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου.* Dieser Gedanke mag die Wurzel des Urteils in Gal. $4_{3.9}$ sein; als praktisches Argument für seine These aber braucht Paulus den Hinweis auf den heidnischen Götzendienst und den jüdischen Festkalender.

1. Kor. 15_{40} f.

40. *καὶ σώματα ἐπουράνια καὶ σώματα ἐπίγεια· ἀλλὰ ἑτέρα μὲν ἡ τῶν ἐπουρανίων δόξα, ἑτέρα δὲ ἡ τῶν ἐπιγείων.*
41. *ἄλλη δόξα ἡλίου, καὶ ἄλλη δόξα σελήνης, καὶ ἄλλη δόξα ἀστέρων· ἀστὴρ γὰρ ἀστέρος διαφέρει ἐν δόξῃ.*

Und es gibt himmlische Körper und irdische. Aber ein ander Ding ist's um die „Herrlichkeit" der himmlischen als um die der irdischen. *So* ist der Glanz der Sonne, anders der des Mondes, und wieder anders der der Sterne. Hat doch Stern um Stern wieder seinen besonderen Glanz.

Paulus will die Existenz des Auferstehungsleibes nachweisen. Das griechische Bewußtsein, dem alle Materie schlechthin vergänglich war, revoltierte gegen die Lehre von der leiblichen Auferstehung. Die Widersinnigkeit der Annahme einer körperlichen Existenz in jenem pneumatischen Zustand — das war nach 15_{35} offenbar eines der Beweismittel, mit denen man in Korinth gegen die paulinische Lehre von der leiblichen Auferstehung zu Felde zog. Paulus will demgegenüber nach jüdischer Art, die sich kein *πνεῦμα* leiblos denkt, betonen, daß es gar nicht nur einerlei Materie gibt; daß der Auferstehungsleib nicht deswegen, weil er *Leib* ist, dem Gesetz der Vergänglichkeit unterworfen sein müsse wie der irdische Menschenleib. Er weist zunächst auf eine irdische Analogie hin: schon hier auf Erden gibt es mancherlei Arten von *σάρξ* (v. 39). Die Leiblichkeit ist aber nicht auf diese Erde beschränkt; Körper gibt es vielmehr im Himmel ebenso wie auf der Erde (v. 40a), nur sind sie von einander verschieden, ihre

---

1. Es sei hier noch einmal darauf aufmerksam gemacht, wie schwer es ist, eine Verbindung dieses Gedankens mit der Vorstellung Gal. 3_{19} herauszulesen (Ritschl, Everling, Deißmann). Die Engel, die sich mit Gott beraten, sind doch nicht identisch mit den *ἀσθενῆ καὶ πτωχὰ στοιχεῖα!*

δόξα[1] ist eine andere (v. 40^b^). Und auch unter den himmlischen Körpern ist das der Fall, was nach der Analogie der irdischen schon zu erwarten war: sie sind nicht von einerlei Art. Nun folgen zwei Sätze, deren Verhältnis untereinander und zu v. 40 nicht ohne weiteres klar ist. Paulus sagt, a) daß zwischen Sonne, Mond und Sternen ein Unterschied in der *δόξα* besteht; b) daß ein solcher Unterschied ebenfalls zwischen den einzelnen Sternen wahrzunehmen ist. Man hat a und b als Beispiele aus der „sinnlichen Welt" für v. 40 aufgefaßt (nämlich dafür, daß zwischen *δόξα* und *δόξα* ein Unterschied sei).[2] Dabei scheint mir aber die Scheidewand unbeachtet zu bleiben, die für Paulus *ἐπίγεια* und *ἐπουράνια* trennt. Sonne, Mond und Sterne gehören zum Reich der *ἐπουράνια.* Hat Paulus den Unterschied an Glanz zwischen diesen beiden Reichen aufgewiesen, so zieht er nun den Kreis immer enger: auch zwischen Sonne, Mond und Sternen, ja auch unter diesen selbst besteht eine Verschiedenheit in der *δόξα.* Die sehr lose neben einander stehenden Sätze sind also nicht v. 40 untergeordnet, sondern einem unausgesprochenen Obersatz: auch unter den Körpern im Himmel ist die *δόξα* verschieden; auf diesen Obersatz bezieht sich auch das *γάρ* in 41^b^.

Was sind *σώματα ἐπουράνια?* Paulus hat zuerst eine irdische Reihe aufgezählt (v. 39): Menschen, Vierfüßler, Vögel, Fische. Sie unterscheiden sich in ihrem Aussehen; ihre Körper sind verschieden — statt der Körper nennt Paulus deren Materie, die *σάρξ.* Nun soll auch die Verschiedenheit der himmlischen Körper bewiesen werden am Verhältnis von Sonne, Mond und Sternen, und der Sterne untereinander. Von *σάρξ* kann nicht mehr die Rede sein, weil es *σάρξ* in himmlischen Regionen nicht gibt; statt dessen wird die Materie genannt, aus der die *σώματα ἐπουράνια* bestehen: *δόξα* — das ist also nicht „Glanz" in unserm Sinne, sondern bezeichnet den Stoff, aus dem die himmlischen Körper bestehen.

---

1. *δόξα* wird hier von den *σώματα ἐπουράνια* wie von den *ἐπίγεια* gebraucht. Bei den himmlischen Körpern bedeutet es die Lichtmaterie, aus der diese bestehen; verwandt ist das alttestamentliche כבוד. Vgl. S. 65₃. Bei den irdischen Körpern wird *δόξα* zur Bezeichnung der äußeren Erscheinung, die deswegen noch nicht glänzend sein muß, also fast = Aussehen.

2. B. Weiß, Text.

Welchen Wesen gehören diese Körper? Man könnte ganz allgemein an Engel denken. Allein als Paulus die Verschiedenheit dieser himmlischen Körper zeigen will — v. 41a —, nennt er nur Sonne, Mond und Sterne. Vermutlich hat er in erster Linie an Gestirngeister gedacht. Daraus ergibt sich folgende Anschauung: was wir am Himmel leuchten sehen, das ist nur das Äußere, die *δόξα*, die Lichtmaterie, die den Gestirngeistern als Körper dient. Hat man aber bei *σώματα ἐπουράνια* an Engel im allgemeinen zu denken, so bleibt die Vorstellung ganz dieselbe; nur ist die *δόξα* z. B. der Engel, die vor Gott stehen, menschlichen Augen für gewöhnlich nicht sichtbar; aus diesem Grunde würde dann Paulus in v. 41 nur Gestirne erwähnen.

Jedenfalls aber ist die Vorstellung von Gestirngeistern zum Verständnis der Stelle unumgänglich notwendig[1]. Es ist bereits bei der Erklärung von Gal. $4_{3.9}$. darauf hingewiesen, wie für Paulus dieser Gedanke in einen großen Zusammenhang gehört: wie alle Teile der Welt von Geistern verwaltet werden, so gibt es natürlich auch Gestirngeister. Diese können also als *στοιχεῖα*, als Beherrscher dieser Welt aufgefaßt werden — und darum kommt die Stelle hier zur Untersuchung[2]. Freilich bedurfte es nicht erst des umfassenden spätjüdischen Geisterglaubens, um die Himmelskörper persönlich zu denken. Schon das Alte Testament hat dieser Vorstellung Nahrung gegeben: erstlich läßt es an einigen Stellen Mythen durchschimmern, nach denen es am Himmel übermütige, zerstörende Wesen gibt[3], sodann betrachten einige Stellen die Sterne als halbgöttliche Wesen.[4] Da kann es nicht Wunder nehmen, daß der Gestirnglauben dann auch im Rahmen des ausgebildeten jüdischen Geisterglaubens eine bedeutsame

---

1. Gegen Heinrici, Erstes Sendschreiben an die Korinthier 532, der die Frage offen läßt.

2. Mit einem anderen Geisterreich, dem des Satans, werden Gestirne in dem Wort Jesu Lk. 10_{18} in Verbindung gebracht. Denn der Sturz Satans ist m. E. hier als der Fall eines Sternes (Jes. 14_{12}!) dargestellt; dabei ist zu berücksichtigen, daß *ἀστραπή* auch in übertragenem Sinn = Glanz gebraucht wird (Pape HWB[3]). Blitze und Sterne in Beziehung finden sich Hen. 44_{1}.

3. Hi. 3_{8}. 26_{13}, Jes. 27_{1}, Hi. 38_{31}, vgl. dazu Siegfried, Art. „Orion“ in Guthes Bibelwörterbuch.

4. Ri. 5_{20} (?), Ps. 82_{1}, Hi. 38_{7}. Vgl. auch den mehrdeutigen Namen צבאות.

Rolle spielt. Unsere Stelle ist zwar *wichtig* als Ausdruck von Vorstellungen, die jener Zeit so geläufig waren, daß man sie beispielsweise anführte, — aber sie ist eben als bloßer Beispielssatz *nicht wichtig* für die Eigenart des paulinischen Geisterglaubens.

1. Kor. 2_{6} ff.

6. *σοφίαν δὲ λαλοῦμεν ἐν τοῖς τελείοις, σοφίαν δὲ οὐ τοῦ
αἰῶνος τούτου οὐδὲ τῶν ἀρχόντων τοῦ αἰῶνος τούτου τῶν
καταργουμένων·* 7. *ἀλλὰ λαλοῦμεν θεοῦ σοφίαν ἐν μυστηρίῳ
τὴν ἀποκεκρυμμένην, ἣν προώρισεν ὁ θεὸς πρὸ τῶν αἰώνων
εἰς δόξαν ἡμῶν,* 8. *ἣν οὐδεὶς τῶν ἀρχόντων τοῦ αἰῶνος τού-
του ἔγνωκεν. εἰ γὰρ ἔγνωσαν, οὐκ ἂν τὸν κύριον τῆς δόξης
ἐσταύρωσαν.*

Die Worte bilden den Anfang des Exkurses über die Weisheit 1. Kor. 2_{6-16}. Paulus hält den auf Weisheit und Erkenntnis pochenden, die „Torheit“ des Evangeliums verachtenden Korinthern entgegen: auch ich besitze eine Weisheit, aber ihr — ihr seid zu unreif dazu! So gewiß wir nun sind, daß Paulus die Christenheit nicht in Geweihte und Ungeweihte einteilte — man denke an Rm. 2_{11-13}! —, so sicher ist, daß die Leser des Briefs das Wort *τέλειος* mit einer Anschauung zusammenbringen mußten, die ihnen aus der Mysterienreligion bekannt war. Zwar ist *τέλειος* nicht in unseren Quellen als Kunstausdruck der Mysterien bezeugt; diejenigen, an denen die *τελεταί*, die Weihen, vollzogen worden sind, heißen vielmehr *τετελεσμένοι*[1]; allein es kommt hier nicht auf die Gleichheit der Worte, sondern auf die Gemeinsamkeit der Anschauung an: in der großen Schar (dort: der Heiden — hier: der Christen) gibt es einen Kreis Bevorzugter, deren „Vollkommenheit“ nicht im sittlichen Tun (so Mt. 5_{48}), sondern in einem besonderen Wissen besteht; das ist die „Weisheit“ der *τέλειοι*. Da Paulus die Korinther von dem Stolz auf ihre religiöse Reife abbringen wollte, wird er gegen eine Deutung seiner Worte nach Analogie der Mysterien nichts einzuwenden gehabt haben. Wie er sie gemeint hat, zeigt besonders 4_{8}: die

1. Anrich, Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluß auf das Christentum 145 f. (gegen Heinrici, Erstes Sendschreiben).

korinthische Gemeinde bildet sich ein, schon in besonderem Maße „vollkommen" zu sein; in Wahrheit besteht sie aber noch nicht aus solchen, zu denen Paulus reden könnte wie der Mystagog zu den „Geweihten". So muß er die „Weisheit", das höhere Wissen, von dem er hier nur andeutungsweise spricht, zunächst von seiner Verkündigung an die Korinther ausschließen. Aber dies geschieht nicht, ohne daß er ihnen verrät, welch hohes Gut es ist, an dem er „Gereiften" Anteil geben darf; schwungvolle Worte sind es, Rhythmus und Gleichklang (*σοφίαν δέ — σοφίαν δέ; ἣν — ἣν*[1]) bezeugen die Feierlichkeit:

Weisheit künden wir freilich unter Gereiften,
Weisheit aber, die nicht von dieser Welt ist,
noch von dieser Welt Herrschern, den verderbengeweihten.
Sondern Weisheit Gottes künden wir, die verborgene, geheime,
Weisheit, die Gott vor allen Weltzeiten zu unserer Herrlichkeit bereitet hat,
Weisheit, die von den Herrschern dieser Welt keiner erkannt hat;
denn hätten sie sie erkannt, sie hätten nicht den Herrn der Herrlichkeit gekreuzigt.

Die Weisheit wird in den schärfsten Gegensatz zu „dieser Weltzeit" und ihren Beherrschern gebracht. Das geschieht in drei Aussagen: 1. die Weisheit hat nichts mit dieser Welt und ihren *ἄρχοντες* zu tun. 2. kein Herrscher dieser Welt hat die Weisheit erkannt. 3. eine Folge dieses Mangels an Erkenntnis ist es, daß die Herrscher dieser Welt in Christus nicht den *κύριος τῆς δόξης* sahen, ihn vielmehr ans Kreuz brachten.

Dem dritten Satz zulieb hat man bei den *ἄρχοντες τοῦ αἰῶνος τούτου* an die irdischen Machthaber zur Zeit Jesu, also an den Hohen Rat, Herodes, Pilatus gedacht[2]. Aber diese können schwerlich als Herren dieses Äons bezeichnet werden.

1. Schon um dieses offenbar beabsichtigten Parallelismus willen muß auch das zweite *ἣν* auf *σοφία*, nicht etwa auf *δόξα* bezogen werden.

2. Hofmann, Heilige Schrift II 2, 49; B. Weiß (Übersetzung). — Heinrici, Erstes Sendschreiben 108 A2, bezieht die Worte auf die Mächtigen der Erde überhaupt.

Wir wissen, durch wessen Herrschaft die gegenwärtige Weltzeit nach des Paulus Meinung charakterisiert ist: die Engelmächte sind Herren über diese Welt, die *στοιχεῖα, κύριοι* sind die *ἄρχοντες τοῦ αἰῶνος τούτου.* Was hätte auch bei sterblichen Menschen die ausdrückliche Bestimmung *καταργούμενοι* für einen Sinn?[1] Vielmehr gründet sich ja gerade darauf das Urteil des Paulus über den *αἰὼν οὗτος,* daß dieser mitsamt der ihn beherrschenden Geisterwelt ein *καταργούμενος* ist, daß der *αἰὼν μέλλων* bereits vor der Tür steht. Überhaupt ist es, wie sich im Lauf der Untersuchung zeigen wird, von vornherein sehr unwahrscheinlich, daß Paulus, der die treibenden Mächte der Heilsgeschichte immer im Geisterreich sucht, hier auf die menschlichen Urheber von Jesu Kreuzigung anspielen sollte.

Über das Verhältnis dieser Geistermächte zu der Gottesweisheit läßt sich aber erst etwas sagen, wenn diese selbst ihrem Wesen nach bestimmt ist. Eine Übereinstimmung in der Erklärung dieser Stelle ist noch nicht erzielt. Paulus macht doch zu bestimmte Angaben, als daß man diese Gottesweisheit einfach in Gottes Heilsplänen sehen könnte[2]. Darum hat man neuerdings im Anschluß an das v. 9 folgende Zitat als Inhalt der „Weisheit“ angegeben: „wie es im Paradies aussehe und hergehe, wie viel Himmel es gebe, wie sich die Engelscharen vor Gottes Thron ordnen“[3]. Dabei wird der grundlegende Unterschied zwischen Paulus und den jüdischen Apokalyptikern verkannt. Gewiß, der Stoff ist bei ihnen vielfach der gleiche; aber wie verschieden ist die Art der Bearbeitung! Paulus bleibt immer Missionar, Apostel; seine Religion ist viel zu lebendig, als daß ein totes Wissen um himmlische Vorgänge darin die Stellung einer besonderen Weisheit einnehmen könnte.[4]

Vor allem aber berücksichtigt diese Auslegung v. 8^b nicht. Wie hätte eine Kenntnis himmlischer Einrichtungen die

---

1. Übrigens waren die Machthaber der Zeit Jesu zur Zeit dieses Briefes z. T. schon gestorben.

2. B. Weiß (Text), Schmiedel HC z. St.

3. Bousset in der Gegenwartsbibel z. St. — Kabisch, Paulinische Eschatologie 180: „kosmische Naturwissenschaft“.

4. Vgl. die Bemerkung zu 2. Thess. 2 9 ff. S. 61.

Herrscher dieses Äons von der Kreuzigung Jesu abhalten können? Die einzige Stelle, die noch etwas über die geheimnisvolle Gottesweisheit mitteilt, das Zitat in v. 9, nötigt uns aber auch gar nicht zu dieser Erklärung, weist uns vielmehr auf eine andere Spur:

ἃ ὀφθαλμὸς οὐκ εἶδεν καὶ οὖς οὐκ ἤκουσεν
καὶ ἐπὶ καρδίαν ἀνθρώπου οὐκ ἀνέβη,
ἃ ἡτοίμασεν ὁ θεὸς τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν . . .
was kein Auge gesehen, kein Ohr vernommen,
was kein Menschenherz erfaßt hat,
was Gott denen bereitet hat, die ihn lieben . . .

Die Frage über den Ursprung dieser Worte[1] kommt hier nicht in Betracht, weil es uns auf den Inhalt des Zitats und nicht auf seine Herkunft ankommt. Offenbar haben wir Poesie vor uns; der Dichter schildert ein übernatürliches Gesicht: in der Ekstase hat er Dinge wahrgenommen, von denen kein Mensch weiß. Nicht mit Unrecht hat man[2] die poetische Schilderung des „Begeistert“-Seins in dem valentinianischen Liede[3] damit verglichen:

πάντα κρεμάμενα πνεύματι βλέπω
πάντα δ᾽ὀχούμενα πνεύματι νοῶ.

Wir dürfen auch an des Paulus eigene Worte denken, 2. Kor. 12_4: *ἡρπάγη εἰς τὸν παράδεισον καὶ ἤκουσεν ἄρρητα ῥήματα, ἃ οὐκ ἐξὸν ἀνθρώπῳ λαλῆσαι.* Paulus hat selber die Gottesweisheit *ἐν πνεύματι* erfahren, d. h. in einem ekstatischen Zustand[4], und so ist es zu verstehen, wenn er an unserer

---

1. Nach Origenes in Mt. commentariorum series (Lommatzsch V, 29) stammen die Worte aus den Secreta Eliae prophetae. In der von Steindorff TU N. F. II 3a edierten Eliasapokalypse stehen sie nicht. Nach Constitut. VII 32 p. 212_{15} und Clemens Al. Protrept. X 94 p. 76 steht am Ende noch: *καὶ χαρήσονται ἐν (ἐπὶ) τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ (κυρίου) (αὐτῶν εἰς τοὺς αἰῶνας· ἀμήν).* Gegenüber Resch, Agrapha² (TU N. F. $XV_{3.\,4.}$) 25f., dem die Stelle synoptischen Klang zu haben scheint, glaube ich darin am ehesten ein wirklich gesungenes Lied vermuten zu können, das in eine Eliasapokalypse Aufnahme gefunden, so wie wohl auch die Apc. Joh. 4_{11}. $5_{9.\,10.\,12.\,13.}$ $11_{17.\,18.}$ $12_{10-12.}$ $19_{1-3.\,6-8}$ hymnische Stücke bietet.

2. Weinel, Wirkungen des Geistes und der Geister im nachap. Zeitalter 80ff. 177.

3. Hippolyt, Philos. V_{37}.

4. Darum möchte ich auch den umstrittenen Schluß von v. 13 nicht übersetzen: „Geistliches mit Geistlichem verbindend“ (B. Weiß Übers.) oder

Stelle fortfährt: *ἡμῖν δὲ ἀπεκάλυψεν ὁ θεὸς διὰ τοῦ πνεύματος. τὸ γὰρ πνεῦμα πάντα ἐραυνᾷ, καὶ τὰ βάθη τοῦ θεοῦ.* Und wenn man unter diesen „Tiefen Gottes“ himmlische Einrichtungen wie die Anordnung der Engelklassen verstehen wollte, so macht das v. 12 unmöglich, wo als Zweck der Geistesbegabung genannt wird: „daß wir erkennen, was uns Gott geschenkt hat“. Der Gegenstand der Gottesweisheit muß also in Beziehung zum Heil der Christen stehen. Ebenso meint es v. 7ᵇ: *εἰς δόξαν ἡμῶν.* Die *δόξα* der überirdischen Welt — und diese ist sicherlich gemeint — soll uns zu teil werden; das ist die Absicht, die Gott hatte, als er jene Weisheit vor Äonen ersann *(προώρισεν).* Herr dieser *δόξα* ist Christus (v. 8); die Weltherrscher haben ihn nicht als solchen erkannt und darum gekreuzigt; das ist wiederum ein Beweis, daß sie die Gottesweisheit nicht kannten. Alle diese Gedankengänge haben als Zentrum *die δόξα Χριστοῦ und die für uns bereitete δόξα.*

Die Gedanken, die wir aus den Andeutungen des Paulus entnehmen können, gehören offenbar in einen größeren Zusammenhang. Wir finden sie apokalyptisch stilisiert in der *Ascensio Jesaiae* vor, jener christlichen Apokalypse auf jüdischer Grundlage, die uns einen interessanten Einblick in die religiöse Gedankenbildung des christlichen Synkretismus gewährt.[1] Die in Betracht kommenden Stücke sind dieser Untersuchung als Beilage II angefügt. Die literarkritischen Probleme, die das Buch aufgibt, bedürfen hier ebensowenig der Erörterung[2] wie die Frage nach der Abfassungszeit. Denn es

„Geistbegabten Geistgegebenes deutend,“ (Schmiedel HC, Lietzmann im Handbuch; der Gegensatz *ψυχικὸς ἄνθρωπος* — *πνευματικός* tritt aber erst v. 14f. hervor), sondern *πνευματικοῖς* von *πνευπατικοί* scil. *λόγοι* ableiten (ebenso gebraucht wie *διδακτοί*): im Geist geschautes mit vom Geist gegebenen Worten beurteilend d. h. auslegend. Was in der Ekstase wahrgenommen wurde, wird nun auch in begeisterter Rede (*λόγος σοφίας* 12⁸) verkündet.

1. Everling 13 hat die Asc. Jes. wohl zitiert, m. E. aber ihre Bedeutung für unsere Stelle nicht voll gewürdigt. Vgl. aber Gfrörer, Jahrhundert d. Heils I passim.

2. Vgl. Flemmings Zusammenfassung bei Hennecke, Neutestamentliche Apokryphen, Handbuch 323 ff.

handelt sich bei dem Vergleich zwischen dem paulinischen Brief und dem altchristlichen Apokryphon nicht um die Konstatierung literarischer Abhängigkeit; die apokalyptische Darstellung wird lediglich herangezogen, um die Andeutungen des Apostels farbiger und lebendiger zu gestalten. Auch soll keineswegs behauptet werden, daß Paulus sich Christi Herabkunft auf Erden genau so vorgestellt habe wie die Ascensio Jesaiae; dazu haben apokalyptische Tradition und synkretistische Strömungen diese Schrift zu sehr beeinflußt. Eine gewisse Verwandtschaft in der Grundauffassung ist allerdings vorhanden und kann nicht etwa deshalb bezweifelt werden, weil man in der Ascensio deutlich die Wurzeln (oder die Absenker?) gnostischer Gedanken sieht.[1] Auch das Evangelium des Paulus enthält, wie sich noch zeigen wird, eine Anzahl Motive, aus denen sich gnostische Spekulationen entwickelt haben. Und besonders die hier zu untersuchenden Anschauungen spielen in der Gedankenwelt der Gnostiker eine große Rolle.[2] Aber das darf die Erkenntnis nicht hindern, daß sich Elemente dieser Gedankenwelt schon bei Paulus finden. Die Linie, die von ihm zur Gnosis führt, ist vorhanden, und es handelt sich nur um die Frage, von welchem Punkte an man den Namen Gnostizismus gebraucht.

Die Ascensio Jesaiae schildert die Herabkunft Christi zur Erde als eine Reise durch die Himmel. Je tiefer er kommt, desto mehr muß er sich verwandeln. In jedem Himmel (abgesehen vom sechsten, dessen Bewohner Christus noch nahestehen) muß er die Gestalt der Engel annehmen, die den be-

1. z. B. in der doketischen Geburtsgeschichte 11_{2-22}. Dillmann hatte sie ausgeschieden, weil sie auch der lateinischen von Gieseler edierten Version fehlt (übrigens auch dem Slaven); allein irgend eine Schilderung des Erdenlebens Christi muß folgen; allerdings scheinen mir — nach Flemmings Übersetzung aus dem Äthiopischen zu schließen — 11_{19} Schluß und 11_{20} Dubletten zu sein. Ob der Abschnitt vielleicht überarbeitet ist?

2. Zum Motiv der Himmelsreise bei den Gnostikern vgl. Pistis Sophia ed. Schmidt 12, wo Christus in Gabriels Gestalt den Archonten der Äonen verborgen bleibt. Von den unbekannten Geheimnissen des „Lichtschatzes“ handelt das 2. Buch des Jeû (ed. Schmidt 421). Dort wie im Naassenerhymnus (Hippol. Philos. V_{10}) finden sich auch die σφραγῖδες der Äonen erwähnt, denen das „Losungswort“ Asc. Jes. $10_{24. 25. 27. 29. 31}$ entspricht. — Vgl. auch Bousset, Hauptprobleme der Gnosis, Kap. I.

treffenden Himmelsraum bewohnen, um so unerkannt zur Erde zu gelangen. Christus, der aus dem obersten Himmel kommt, ist natürlich zunächst mit der himmlischen δόξα bekleidet zu denken; im Lauf der Himmelsreise tut er dieses lichte Gewand von sich ab, um ohne δόξα unter Menschen zu wandeln. Die Einzelheiten der Fahrt können wir hier übergehen; in der Erzählung vom Erdenleben verdienen zwei Momente Beachtung. Erstlich wird auch hier betont, daß Christus „allen Himmeln und allen Fürsten und allen Göttern dieser Welt verborgen“ ist (11_{16}). Sodann hören wir, daß der „Widersacher“ die Kinder Israel gegen Christus aufreizt und dadurch der Urheber der Kreuzigung wird (11_{19}). Wer mit diesem Widersacher gemeint ist, zeigen die Worte 9_{14}, die zugleich die für die Vergleichung mit Paulus wichtigen Punkte zusammenfassen: „und der Gott jener Welt (vom Himmel als „dieser Welt“ aus gesprochen) wird die Hand gegen seinen Sohn (Gottes Sohn = Christus) ausstrecken, und sie werden Hand an ihn legen und ihn kreuzigen, ohne zu wissen, wer es ist.“ Dieser Verblendung folgt die Bestürzung erregende Erkenntnis: mit Schrecken sieht die Welt der Geister, gegen wen sie ihren Angriff unternommen hat. Die sieghafte Auffahrt Christi hat in unserer Paulusstelle keine Parallele (vgl. S. 95). Bedeutsam ist aber 11_{40}, wo verheißen wird, daß die Gläubigen die im siebenten Himmel aufbewahrten Kleider, Throne und Kronen erhalten werden. Das ist die himmlische Herrlichkeit, die ihrer wartet. Übrigens versichert der angelus interpres dem „Ich“ der Apokalypse 11_{34} ausdrücklich, daß er ihm gezeigt habe, was kein Fleischgeborener sonst geschaut hat. Es ist interessant, daß der eine Lateiner (Gieseler) und der slavische Text an diese Worte das Zitat aus 1. Kor. 2_{9} „was kein Auge gesehen“ usw. anfügen. Dadurch wird die vorhergehende Schilderung deutlich als geistgegebenes Wissen dokumentiert.

Wo liegt nun das Interesse der ganzen Darstellung? Es ist leicht zu finden. Wer den Glauben an die Herabkunft eines himmlischen Geistwesens „Christus“ teilte, mußte sich fragen: wie kommt es, daß die Feinde aus der Geisterwelt sich diese Ankunft ihres größten Gegners ohne Widerstand gefallen ließen? Warum trat keine Weltkatastrophe ein, als

Christus auf die Erde kam? Darauf antwortet die Erzählung: Christus kam nicht als *κύριος τῆς δόξης*; er hatte sich seines himmlischen Lichtgewandes (*δόξα* vgl. 1. Kor. $15_{40.41}$) entäußert, und so erkannten ihn die Geister nicht. In diesen beiden Momenten, der (einstweiligen) Abgabe der himmlischen Herrlichkeit und der darauf beruhenden Überrumpelung der Geister, stimmt nun der paulinische Gedankenkreis in 1. Kor. 2 mit der Vorstellungswelt der Ascensio Jesaiae überein. Kann man doch fast jedes Wort der paulinischen Stelle mit Sätzen aus dem Apokryphon belegen. Die Geister haben Christus nicht als den Herrn der Herrlichkeit angesehen; die Christen aber nehmen auch jetzt schon etwas von dieser Herrlichkeit wahr, 2. Kor. 4_6: *ὃς ἔλαμψεν ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν πρὸς φωτισμὸν τῆς γνώσεως τῆς δόξης τοῦ θεοῦ ἐν προσώπῳ Χριστοῦ.*

Zwei Einschränkungen sind zu machen. Erstens redet Paulus an unserer Stelle weder von der Erhöhung Christi (Auferstehung oder Himmelfahrt) noch von seiner Parusie. Es ist also nach seinen Worten fraglich, wann und bei welcher Gelegenheit Christus die Weltherrscher überwunden hat. Die Ascensio Jesaiae dagegen zeigt uns den in unverwandelter Gestalt auffahrenden Herrn als Sieger über seine Feinde. Diese Darstellung ist wichtig zur Erklärung anderer paulinischer Worte; hier ist von ihr abzusehen. Sodann kann die Benennung der Geistermächte auffallen. Die „Engel“ sind — mit Ausnahme des sechsten Himmels — Feinde Christi, aber deswegen doch nicht Satansengel. Denn ein dualistischer Gegensatz fehlt der Engelvorstellung in der Ascensio; man hat nur den Eindruck, daß die Engel immer weniger gottähnlich werden, je mehr man sich vom obersten Himmel entfernt. Es kann kein Zweifel sein, daß alle diese Geistermächte als „Herrscher dieses Äons“ gedacht sind. Denn die Engel, die den himmlischen Hofstaat Gottes oder seine Ratsversammlung bilden, können zwar Widerspruch erheben gegen Gottes Absichten, sich aber nicht als Feinde Christi zeigen. Wenn nun der Fürst dieser Welt (10_{29}) Satan (11_{23}) genannt wird, so hat hier die umgekehrte Übertragung stattgefunden wie 2. Kor. 4_4: dort der „Gott dieses Äons“ in einem Dualismus von gut und böse, hier Satan ohne ethisch-dualistische Vor-

stellungen als Name des „Fürsten dieser Welt“.

Dieser Vergleich zwischen unserer Stelle und der Ascensio Jesaiae hat die Verwandtschaft der Anschauungen von der Herabkunft Christi auf die Erde in beiden Darstellungen ergeben. Das Hauptmotiv von der *Täuschung der Geisterwelt durch Verwandlung und dem darauf beruhenden Angriff der Geister gegen Christus* ist das gleiche.

Von hier aus läßt sich nun auch die Frage nach der Gottesweisheit in 1. Kor. $2_{6\,ff.}$ beantworten. Die *δόξα Χριστοῦ* und die *δόξα ἡμῶν* sollten im Mittelpunkt stehen (S. 92). Also hat es jenes Wissen mit der Herrlichkeit Christi zu tun, die er von sich abtat, um unter Menschen zu wandeln, und zu der er wiederkehrte, um uns nach sich zu ziehen. Andere paulinische Worte werden diese Vorstellung ergänzen; auch ihre Herkunft bedarf noch der Erörterung. Vorläufig ist nur festzustellen, daß das Werk Christi hier in dauernder Beziehung zur Geisterwelt steht[1], daß es also in der Konsequenz der hier skizzierten Anschauung läge, *auch den Erfolg des Werkes Christi auf die Geisterwelt, auf den ganzen durch sie vertretenen Äon zu beziehen*, somit der Erscheinung Christi universale Bedeutung, kosmischen Charakter zu geben. *Doch ist das an dieser Stelle nicht ausgesprochen.*

Dieses übernatürliche Wissen kann man nur auf übernatürlichem, visionärem, pneumatischem Wege erfahren. So kommt das Zitat in 2_9, das diese Art der Erfahrung bezeugt, zu seinem Recht. Sicherlich kann ein Paulus solches Wissen um Christi Herrlichkeit, die auch uns bereitet ist, eher *σοφία θεοῦ* nennen als die Kunde von Paradieseseinrichtungen und Engelklassen, die keine Beziehung zum Heil hat. Andrerseits aber bleibt diese Weisheit, „im Geiste“ erworben, immer ein *μυστήριον*; sie gehört nicht zu dem, was ein Christ wissen *muss*, ja sie kann dem unreifen Geist, indem sie Anlaß zu Spekulationen gibt (Kolosserbrief), sogar gefährlich werden; darum hat Paulus sie den Korinthern vorenthalten und weist auch hier nur von fern auf sie hin, denn: *γάλα ὑμᾶς ἐπότισα, οὐ βρῶμα* (1. Kor. 3_2).

1. Daß die Geister am Leiden Jesu schuld sind, entspricht der ganzen übergeschichtlichen Konstruktion, vgl. übrigens Lk. 22_3. Joh. 13_{27}.

Auch das Wesen der *ἄρχοντες τοῦ αἰῶνος τούτου* in ihrem Verhältnis zur Gottesweisheit ist nun näher bestimmt. Die Weisheit hat es mit einer überirdischen Herrlichkeit[1] zu tun, die den „Weltherrschern“ unbekannt ist. Die Engel des sechsten und siebenten Himmels aber gleichen jenen Herrschern nicht. Vor ihnen braucht Christus seine Herrlichkeit nicht zu verbergen. Hier spielt offenbar die Vorstellung von Engeln Gottes, wie sie das Alte Testament bezeugt, und wie sie neben ganz anders gearteten Vorstellungen im Judentum und im Christentum fortlebte (vgl. Teil III), in die Schilderung der Ascensio Jesaiae mit hinein. Die Engel in den anderen Himmelsräumen aber sind offenbar *ἄρχοντες τοῦ αἰῶνος τούτου*; ihr Verhältnis zur *δόξα Χριστοῦ* kann mit den Worten des Paulus umschrieben werden: *ἣν οὐδεὶς τῶν ἀρχόντων τοῦ αἰῶνος τούτου ἔγνωκεν· εἰ γὰρ ἔγνωσαν, οὐκ ἂν τὸν κύριον τῆς δόξης ἐσταύρωσαν.*

Es ist nun noch der Beweis zu erbringen, daß die Ascensio Jesaiae mit ihrem Motiv von der Überrumpelung der Geister nicht allein steht, daß die Vorstellungsreihe sich auch in anderen Schriften findet. Ignatius erwähnt Eph. 19_1, daß dem Fürsten dieser Welt die Jungfrauschaft der Maria, ihr Gebären wie auch der Tod des Herrn verborgen

---

1. Die *δόξα* ist (vgl. S. 65_8) die Materie des Lichtleibes, das *πνεῦμα* kann als Wirkung dieses himmlischen Lichts auf diesen Äon (gegen Kabisch, Eschatol. 200) bezeichnet werden. Darum beschreibt Paulus 2. Kor. 4_6 den Geistesempfang als *φωτισμός*. Man mußte sich diese *δόξα* natürlich irgendwie nach einem menschlichen Analogon vorstellen. Die Asc. Jes. verwendet die Vorstellungen: Gewand, Thron, Kranz, $9_{9.10}$; *ἱμάτια* werden auch in der Apc. Joh. 3_4f. genannt. Die Schilderung zweier gerechter aus der Welt geschiedener Brüder *ταύτην ἔχοντες τὴν δόξαν* (14) findet sich Apc. Petri (Bruchstück von Akhmim) 6 ff: *δύο ἄνδρες ἑστῶτες ἔμπροσθεν τοῦ κυρίου πρὸς ἔ[ω οἷς] οὐκ ἐδυνήθημεν ἀντιβλέψαι, ἐξήρχετο γὰρ ἀπὸ τῆς [ὄ]ψεως αὐτῶν ἀκτὶν ὡς ἡλίου καὶ φωτεινὸν ἦν αὐ[τῶν τὸ] ἔνδυμα, ὁποῖον οὐδέποτε ὀφθαλμὸς ἀνθρώπ[ου εἶδεν· οὐ γὰ]ρ στόμα δύναται ἐξηγήσασθαι ἢ καρ[δία γνῶνα]ι τὴν δόξαν ἣν ἐνεδέδυντο καὶ τὸ κάλ[λος . . . . τῆς ὄ]ψεως αὐτῶν* (Text nach Harnack TU IX 2). Die Verwandtschaft mit 1. Kor. 2_9 fällt auf; das Ganze will eine Schilderung der *δόξα* sein. Vgl. auch 5. Esra 2_{39} (Weinel bei Hennecke, Neutestamentliche Apokr.): „wer die Finsternis der Welt verlassen hat, der hat ein strahlendes Gewand von dem Herrn empfangen,“ ferner 2. Jeû (ed. Schmidt 421): die Geheimnisse des Lichtschatzes, „die niemand an dem unsichtbaren Gott kennt.“

blieb.[1] Im Naassenerhymnus (Hippolyt Philos. V10) ist wohl *μορφὰς δὲ θεῶν ἐπιδείξω* auf die Verwandlung Christi in die Gestalt der „*θεοί*“ — es sind die *λεγόμενοι θεοί* aus 1. Kor. 8 — zu beziehen, zumal da vorhergeht: *αἰῶνας ὅλους διοδεύσω, μυστήρια πάντα διανοίξω.* Vor allem aber kommt hier der zweite Teil des in reichem Maße alte Vorstellungen aufweisenden Nikodemusevangeliums (Acta Pilati), der Descensus ad inferos, in Betracht, der sich als Bericht zweier mit Christus auferweckter Männer gibt, deren Namen Leucius und Carinus die beiden lateinischen Zeugen nennen. Nachdem Christus den Satan an Hades zur Bewahrung übergeben hat, fragt dieser den Satan (Desc. VII, Acta XXIII. ed. Tischendorf): *διὰ ποίαν ἀνάγκην ᾠκονόμησας σταυρωθῆναι τὸν βασιλέα τῆς δόξης εἰς τὸ ἐλθεῖν ὧδε καὶ ἐκδῦσαι ἡμᾶς;* die Antwort Satans fehlt; ich möchte vermuten, daß sie ursprünglich existiert hat[2]; wie sie gelautet haben müßte, zeigt Desc. IV (Act. XX)1, wo der Satan versichert: *ἐγὼ γὰρ οἶδα, ὅτι ἄνθρωπός ἐστιν.* Danach hat auch hier der Satan geglaubt, es mit einem bloßen Menschen zu tun zu haben, und hat so die Kreuzigung ins Werk gesetzt (ebda. 2: *ἐνήργησα τοὺς Ἰουδαίους καὶ ἐσταύρωσαν αὐτόν*). Zu spät erkennt er, daß es in Wirklichkeit der *βασιλεὺς τῆς δόξης* (VI bezw. XXII2) war, den er verfolgte. — Daß der Satan an die Stelle der Weltherrscher getreten ist, wird uns nicht wunder nehmen. Und so gehören schließlich auch die Worte Gregors I. vom geprellten Behemoth hierher (Moralia in Job 40. 1085. Migne, Bd. II, 680 BC)[3]: „Quis nesciat, quod in hamo esca ostenditur, aculeus occultatur? Esca enim provocat, ut aculeus pungat. Dominus itaque noster ad humani generis redemptionem veniens, velut quemdam de se in necem diaboli hamum fecit. Assumpsit enim corpus, ut in eo Behemoth iste quasi escam suam mortem carnis appeteret.“ Auch

---

1. Vgl. auch Bernhard Schmidt, die Vorstellungen von der Höllenfahrt in der alten Kirche (16. Bericht des Verbandes ehemaliger Mitglieder des Klosters Naumburg a. Q. W.-S. 06/07).

2. Tischendorfs Latin. B läßt die Rede des infernus überhaupt wegfallen und vermindert vorher die Spannung, indem er Satan vom infernus gewarnt werden läßt (III): „iste non homo est in humilitate, sed deus est in maiestate“, wofür Satan aber nur ein „praepara te tamen, ne timeas“ hat.

3. Vgl. B. Schmidt, a. a. O. 9.; Hans Schmidt, Jona 175.

hier kehrt das Motiv der Verwandlung in der Schilderung der incarnatio wieder.

Diese wenigen Beispiele aus verschiedenen Zeiten lassen erkennen, welch umfangreiches Gebiet wir hier betreten haben. Bis auf Gregor I. hat sich die Vorstellung von einer Verwandlung Christi bei seiner Herabkunft in einem geradezu mythisch zu nennenden Gewande erhalten. Paulus hat das wesentlichste Motiv an unserer Stelle mit wenigen, aber erkennbaren Strichen angedeutet. Die weitere Untersuchung wird zu zeigen haben, wie wichtig diese Gedankengänge für die paulinische Theologie, besonders für die Christologie, geworden sind.

1. Kor. 15 24. 25. 26.

24. *εἶτα τὸ τέλος, ὅταν παραδιδοῖ τὴν βασιλείαν τῷ θεῷ καὶ πατρί, ὅταν καταργήσῃ πᾶσαν ἀρχὴν καὶ πᾶσαν ἐξουσίαν καὶ δύναμιν.* 25. *δεῖ γὰρ αὐτὸν βασιλεύειν ἄχρι οὗ θῇ πάντας τοὺς ἐχθροὺς ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ.* 26. *ἔσχατος ἐχθρὸς καταργεῖται ὁ θάνατος.*

Dann kommt das Ende, wo er die Regierung Gott-Vater übergibt, nachdem er alle Herrschaft, Gewalt und Macht vernichtet hat. Denn so lange muß er herrschen, „bis (Gott) alle Feinde ihm zu Füßen gelegt haben wird.“ Als letzter Feind wird der Tod vernichtet.

Die Worte reden von der Herrschaft Christi vor dem Ende. In dieser Zeit sollen alle „Mächte“ ihm unterworfen werden. Aus den vorher untersuchten Stellen ergibt sich von selbst, daß hier nur Geistermächte gemeint sein können, nicht etwa irdische Herrscher. Denn irdische Faktoren haben in diesem Zukunftsdrama keine Stelle, es müßte sich denn um den Antichrist handeln — und der ist, wie wir gesehen haben, keine *rein* menschliche Figur. Zudem wissen wir aus 1. Kor. 8 4 ff. und 2 6 ff, daß Paulus die Geistermächte dieses Äons *κύριοι* und *ἄρχοντες* nennt; die Benennungen *ἀρχή, ἐξουσία, δύναμις* setzen diese Reihe fort. Es sei hier auch noch an die schon zu 1. Kor. 8 4 ff. erwähnte Stelle Hen. slav. 20 erinnert, wo von leiblosen[1] Kräften und Herrschaften, Prinzipien und Mächten die Rede ist, die in Parallele stehen einmal mit Keruben und

1. Paulus denkt sich nichts leiblos, vgl. 1. Kor. 15 40.

Seraphen, andrerseits mit einem „großen Licht und feurigen Heerscharen" . . . ., sowie „den leuchtenden Ständen der Ophanim." Die erste Verbindung beweist die Kombination der Äonvorstellung („Herrschaften" usw.) mit überlieferten israelitisch-jüdischen Ideen, die zweite deutet dieselbe Beziehung zu Astralgeistern an (vgl. Gal. 4). Die „Herrschaften" als Geisterbezeichnung finden wir übrigens besonders häufig in den Acta Joannis[1].

Alle diese Geister soll Christus zur Zeit seiner Messiasherrschaft vertilgen. Man muß sich bei der Betrachtung unserer Stelle immer vergegenwärtigen, daß hier keine Apokalypse vorliegt, sondern eine kurze, z. T. sprunghaft referierende Erinnerung im Rahmen einer Beweisführung. Man muß darum von den Worten nicht verlangen, was sie nicht geben wollen: eine Schilderung des „Zwischenreiches", der messianischen Regierung. Paulus geht von der Auferstehung Christi zur Parusie mit einem *ἔπειτα* über (15_{23}) — und dieser Zeitraum währte doch damals schon zwei Jahrzehnte lang —; ist's da verwunderlich, daß er auch das „Ende" an die Parusie mit *εἶτα* anknüpft, ohne etwas über die dazwischen liegende Zeit zu bemerken? Er nennt nur die Stationen auf dem Wege zum „Gott alles in allem": Auferstehung und Wiederkunft.

Daß der Messias bei seiner Regierung die Geistermächte vernichten würde, war ein Stück der jüdischen Hoffnung. Wir können auch deutlich verfolgen, wie diese Erwartung entstanden ist. Ihre Wurzel ist die Gewißheit, daß der erwartete Davidide den Feinden Israels den Garaus machen wird. So lesen wir es in den Psalmen Salomos (17_{22}): „gürte ihn mit Kraft, daß er die ungerechten Herrscher zerschmettere, Jerusalem reinige von den Heiden, die es kläglich zertreten. 24. Mit eisernem Stabe zerschmettere er all ihr Wesen, vernichte die gottlosen Heiden mit dem Wort seines Mundes" —, in den Bilderreden des Henochbuches (46_4): „dieser Menschensohn, den du gesehen hast, wird die Könige und Mächtigen von ihren Lagern und die Starken von ihren Thronen sich erheben machen" —, im 4. Esra ($13_{5\,ff.}$), wo der Mensch aus

---

1. 79. 98. 104. 114 (nach der Zählung bei Hennecke). Vgl. ferner Hen. 41_9 „weder Engel noch Gewalt", Hen. 61_6, Test. Levi 3.

dem Meer das „unzählbare Heer von Menschen“, das ihn bekämpfen will, vernichtet. Nun verbindet sich mit diesem Gedankenkreis der oben (zu 1. Kor. 6 2 f.) geschilderte Völkerengelglaube; es ergibt sich daraus, daß der Jude bei all diesen Kämpfen an Engel denken muß. Und je weniger irdisch das Messiasbild sich gestaltet, desto weniger irdisch werden auch seine Gegner. Paulus deutet ja selbst in das Zitat aus Ps. 109 (110) die Beziehung zum Geisterreich hinein. In der Apc. Bar. syr. 39 7 macht der Messias dem vierten Weltreich und seinem Regenten den Garaus. Bei solcher Vorstellung von Weltreichen werden sich die Gedanken an irdische Fürsten und die Gedanken an Völkerengel gekreuzt haben.[1] Als drittes Moment spielt die Idee der beiden Äonen in die jüdische Erwartung hinein: wenn der Messias die Welt vom gegenwärtigen Äon mit seiner Last erlösen soll, muß er ihn verderben; da dieser Äon aber durch seine Geisterwelt repräsentiert ist, so muß der Messias sich gegen diese wenden. So ist die Vernichtung der dem neuen Äon feindlichen Geistermächte das eigentlich messianische Werk in den Augen des Paulus und, so dürfen wir hinzufügen, wenn wir die angeführten Belege überblicken, auch nach der Anschauung jüdischer Kreise.[2] Wie diese Vernichtung geschieht, sagt Paulus nicht. Aber da die Stelle ein Bild zeigt, das kaum einen irdischen Zug an sich trägt, so liegt es nahe, auch diesen Vorgang in dem himmlischen Drama möglichst übernatürlich zu denken, etwa im Anschluß an das gern benutzte (2. Thess. 2 8) Wort Jes. 11 4. Man könnte an die Schilderung denken, die 4. Esra 13 9 ff. gibt[3]: „als er aber den Ansturm des Heeres, das auf ihn loskam, sah, da erhob er keine Hand, noch führte er ein Schwert oder eine andere Waffe, sondern ich sah nur, wie er von seinem Munde etwas wie einen feurigen Strom ausließ, von seinen Lippen einen flammenden Hauch und von seiner Zunge ließ er hervorgehen stürmende Funken . . . . . das fiel über das

1. Natürlich richtet sich der Kampf des Messias auch gegen die Dämonen. Vgl. Test. Lev. 18: und Beliar wird von ihm gebunden werden, und er wird seinen Kindern Gewalt geben, auf die bösen Geister zu treten, vgl. Test. Benj. 3.

2. Vgl. Brückner, Entstehg. d. paul. Christ. 191.

3. Die Übersetzung dieser wie der vorher zitierten Stellen nach Kautzsch, Apokryphen u. Pseudepigraphen.

anstürmende Heer . . . . und entzündete sie alle[1], so daß im selben Augenblicke von dem unzählbaren Heere nichts Anderes zu sehen war außer dem Staube der Asche und dem Dunste des Rauchs.“

Wenn Paulus in der Vernichtung der Geister die eigentliche Königstat des kommenden Christus sieht, wie sehr muß er da die Hemmung durch diese Geister im gegenwärtigen Äon empfinden! Wie muß diese Geisterwelt in sein innerstes Denken und Fühlen verwoben sein! Hier scheint ein Widerspruch zu dem Ergebnis der ersten beiden Kapitel dieser Untersuchung zu bestehen. Dort waren es meist Gedanken, die für das Leben der Gemeinde zwar wichtig, für den Glauben des Paulus aber peripherisch erschienen, mit denen wir es bei der Betrachtung der betr. Stellen zu tun hatten. So oft der Rabbinenschüler, so oft der religiöse Mensch Paulus zu uns sprach, der Christustheologe schwieg zumeist. Erst die Stelle von der Gottesweisheit brachte uns *seine* Gedankenwelt näher. Der Grund für diese Erscheinung ist leicht zu finden: wir haben es hier mit einer Geistervorstellung zu tun, die sich von Haus aus wenig mit dem israelitisch-jüdischen Engelglauben berührt. Bereits 2. Kor. 4_4 ist darauf hingewiesen worden, daß der Äonengedanke sich mit dem Gegensatz *φϑορά — ἀφϑαρσία* verbindet, der auf dem hellenischen Dualismus von Geist und Materie beruht. Dagegen teilt der (eranisch-)jüdische Dualismus gut und böse. Sondert man diese Gedankenkreise voneinander — das Judentum, auch Paulus, hat es nicht immer getan —, so kann das Fehlen eines Namens in unserer Stelle nicht mehr auffallen, den man vom jüdischen Dualismus ausgehend zu finden erwartet: Satan. Als letzter und offenbar ärgster Feind wird hier vielmehr „der Tod“ (persönlich gedacht) genannt. Von dem personifizierten Thanatos wird noch ausführlich gesprochen werden (vgl. S. 114 ff.). Es ist nur festzustellen, daß hier der Tod den Teufel vertritt[2], und daß er innerhalb des hellenistischen

1. Das ist mythisch gedacht und darf nicht mit der stoisch klingenden Aussage 2. Petr. 3_{10} zusammengebracht werden (so Everling 45).

2. Einstweilen genüge der Hinweis darauf, daß umgekehrt 1. Kor. 5 Satan die Funktion des Todes hat, und daß an Stellen, wo Tod und Teufel nebeneinander stehen, beide in engster Verbindung gedacht sind: Sap. Sal. 2_{24}, Hebr. 2_{14}, Acta Pilati II (Descensus) passim.

Dualismus als oberstes Prinzip der Vergänglichkeit, als Gott dieses Äons[1] zu gelten hat. Der Gedanke, daß dieser Verderber vom Messias vertilgt werden wird, verbindet sich mit dem anderen, schon im Alten Testament bezeugten, daß es in der Endzeit, wie keine schädlichen Geister[2], so auch keinen Tod mehr geben werde[3]. Über die anderen Benennungen als „abgestufte Rangklassen"[4] eine Vermutung aufzustellen, haben wir keine Ursache. Paulus will offenbar alle Mächte dieses Äons darunter begreifen. Das Resultat dieses letzten Aktes der Herrschaft Christi gibt Paulus mit den Worten von Ps. 8_7 wieder: *πάντα γὰρ ὑπέταξεν ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ.*[5]

Phil. $2_{6\,ff.}$

. . . *(Χριστὸς Ἰησοῦς,)* 6. *ὃς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ,* 7. *ἀλλὰ ἑαυτὸν ἐκένωσεν μορφὴν δούλου λαβών, ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος καὶ σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος* . . . . . 9. *διὸ καὶ ὁ θεὸς αὐτὸν ὑπερύψωσεν καὶ ἐχαρίσατο αὐτῷ τὸ ὄνομα τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα,* 10. *ἵνα ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ πᾶν γόνυ κάμψῃ ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ καταχθονίων,* 11. *καὶ πᾶσα γλῶσσα ἐξομολογήσεται ὅτι κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς εἰς δόξαν θεοῦ πατρός.*

Für unsere Untersuchung bietet diese vielumstrittene Stelle drei Probleme, die sich mit den Worten *ἐκένωσεν, ἁρπαγμός, ὑπερύψωσεν* verbinden. Vor ihrer Behandlung sei kurz Gedankengang und Bedeutung der Stelle skizziert.

Es handelt sich nicht eigentlich um zwei, sondern um drei „Stände". Das Himmelswesen Christus Jesus, dessen Geschichte erzählt wird, war in Gottes Gestalt, aber Gott noch nicht gleich[6]. Statt sich gewaltsam zu erhöhen, hat er

---

1. 2. Kor. 4_4 ist dieser Name auf den Satan nur übertragen.

2. Jubil. 23_{29}, Test. Sim. 6, Sebul. 9. 3. Jes. 25_8, 4. Esra 8_{53}.

4. Brückner, Entstehung d. pl. Christol. 194.

5. Ob Paulus als erster diese Stelle messianisch verstanden hat, ist fraglich. Der Psalm ist wohl auch schon vom Judentum auf bestimmte Personen gedeutet worden (vgl. später Rosch ha-schana 21 b: auf Moses).

6. Beweise: 1) *ἁρπαγμός* hat neben der infinitivischen auch Gerundivbedeutung. Über die Wörter auf *-μός* vgl. Lipsius z. St. - 2) *ὑπερύψωσεν* wie der ganze Aufbau der Stelle fordern eine Belohnung für die Demut und den Gehorsam Christi. Diese kann nur im *κύριος*-Titel gefunden werden, der (*κύριος* = יהוה) Christus in der Tat „Gott gleich" macht.

sich freiwillig erniedrigt und zwar so, daß man ihm die himmlische Herkunft nicht mehr ansah (sein *σχῆμα* war das eines Menschen). Auf diese bis zum Kreuzestode durchgeführte Erniedrigung folgt eine Erhöhung über den ersten Stand hinaus (*ὑπερύψωσεν*). Nicht nur Gottes *Gestalt* gehört Christus jetzt, sondern auch der *κύριος*-Titel und damit allgemeine Verehrung, er hat wirklich durch seine Demut erlangt, was er in Hochmut nie begehrt: *τὸ εἶναι ἴσα θεῷ*.

Ob und inwiefern dieser Gedankengang paulinischen Ideen entspricht, wird sich im Lauf der Untersuchung ergeben. Es seien nun die drei erwähnten Probleme behandelt, Kenosis, „Raub", Erhöhung. Zunächst mag eine Übertragung der Worte folgen, wie sie der oben wiedergegebenen Auffassung entspricht:

> Christus Jesus, der in göttlicher Gestalt lebte und doch gottgleichen Rang sich nicht mit Gewalt verschaffen wollte, vielmehr seine Gestalt abtat und die eines Knechtes annahm, in Menschenbild erschien und sich in seinem Äußeren als Mensch erwies . . . . Deswegen hat ihn Gott auch zu noch höherer Würde erhoben und ihm den Namen über alle Namen gegeben, daß im Namen Jesu sich jedes Knie beuge bei Himmlischen, Irdischen und Unterirdischen, und daß alle Zungen bekennen sollen: Jesus Christus ist der Herr — zur Ehre Gottes des Vaters.

1. Christus hat „sich entäußert" — bisher ist von seinem Wesen nur gesagt, daß er in göttlicher Gestalt war; unmittelbar darauf folgt die Bemerkung, daß er Knechtesgestalt annahm. Was kann unter der Kenosis also anderes gemeint sein als eine Vertauschung beider Gestalten? Der Erfolg dieser Verwandlung wird besonders betont: *ὁμοίωμα* und *σχῆμα* des zur Erde gekommenen Christus gleichen menschlicher Erscheinung und menschlicher Art. Wenn dies ausdrücklich hervorgehoben wird, so muß es für den Gang der Handlung wichtig sein, daß jeder ihn für einen Menschen hält und niemand etwas von seiner abgestreiften „Gottesgestalt" ahnt.

Suchen wir eine apokalyptische Schilderung dessen, was hier als Theologumenon vorgetragen ist, so müssen wir zur Ascensio Jesaiae greifen. Genau dasselbe Motiv der Verwandlung Christi bei seiner Herabkunft, der Verkleidung, die

seine tiefste Erniedrigung am Kreuz überhaupt erst möglich macht, findet sich hier wie dort. Und auch die Absicht muß dieselbe sein: es gilt, irgendwen — wie wir nach 1. Kor. 2 schließen dürfen: die Geister (vgl. den Beweis unter 3) — über die wahre Gestalt Christi im unklaren zu lassen.[1]

Ist der Gedanke paulinisch? Nach 1. Kor. 2 können wir die Frage unbedenklich bejahen. Und was an beiden Stellen angedeutet ist, hat Paulus 2. Kor. 8_9 wenigstens erwähnt[2]: *δι' ὑμᾶς ἐπτώχευσεν πλούσιος ὤν, ἵνα ὑμεῖς τῇ ἐκείνου πτωχείᾳ πλουτήσητε.* Das Motiv aus 1. Kor. 2_7: *εἰς δόξαν ἡμῶν* kommt hier zur besonderen Geltung. Die Bilder von Reichtum und Armut gehen auf Christi himmlische *δόξα* (die *μορφὴ θεοῦ*) und auf seine Erniedrigung (die *μορφὴ δούλου*)[3]. Daß Paulus das, was er 1. Kor. 2 als geheime Gottesweisheit umschreibt, hier so unbedenklich enthüllt, kann nicht auffallen. Denn die Adressaten jenes Briefes befanden sich im Zustand der Unreife, hier dagegen spricht Paulus zu seinen Philippern, mit denen ihn ein besonders herzliches Verhältnis verbindet.

2. Christus hielt das Gottgleichsein nicht für einen Raub — man hat sich bei der Erklärung immer mehr auf ‚rapiendum non putavit' geeinigt. Aber auch so bietet die Stelle noch einen Anstoß. Die hypothetische Annahme, Christus könnte einen Raub an Gott begehen, ist so unverständlich, ja bizarr, daß sie auch nicht durch die Vermutung plausibel gemacht werden kann, Paulus habe Judenchristen wie Heidenchristen, die sich — eine Gruppe von der anderen — beraubt fühlten, eine Warnung erteilen wollen.[4] Pfleiderer[5] hat dieser Empfindung Ausdruck gegeben: „die Vorstellung, daß der in

---

1. Die Geister sind hier noch nicht erwähnt, weil Paulus lediglich von der Demut Christi reden will, die dann so herrlich belohnt wird. Bei dieser Erhöhung wird dann auch von der Geisterwelt gesprochen (s. unten).

2. Vgl. Brückner, a. a. O. 30 ff., der auch in Gal. 4_4 etwas von der Stimmung des *ἐκένωσεν* findet (S. 34).

3. Mit ganz ähnlichen Zügen ist im Poimandres die Gestalt des ersten Menschen ausgestattet (vgl. Clemen, Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments 123). Der Formulierung von 2. Kor. 8_9 entspricht der Satz im Poimandres (1, 15): *ὑπεράνω οὖν ὢν τῆς ἁρμονίας, ἐναρμόνιος γέγονε δοῦλος.*

4. So nach Holsten Lipsius HC z. St.

5. Urchristentum[2] I 230.

Gottesgestalt präexistierende Christus an einen Akt räuberischer Selbstvergötterung auch nur als Möglichkeit hätte denken können, ist in der Tat so seltsam, daß sie sich kaum anders erklären läßt als durch die gegensätzliche Beziehung zu einem analogen Mythus der Gnostiker". Eine „gegensätzliche Beziehung" muß allerdings hier vorliegen, aber man braucht nicht an gnostische[1] Spekulationen[2] zu denken, da die Ascensio Jesaiae[3] eine einfachere Lösung gibt. Als Christus in das Firmament hinabgestiegen ist, wo der Fürst dieser Welt mit seinen Scharen haust, wird er auch dort nicht erkannt, sondern es heißt von jenen Geistern 10_{29}: „sie bekämpften einander aus Neid, denn daselbst herrscht die Macht des Bösen und Neid um das Geringste". Und ähnlich wird von den Engeln der Luft v. 31 erzählt: „einer beraubte und vergewaltigte den andern".[4] Nach dieser Schilderung ist unter den Herrschern dieses Äons gegenseitiger Haß, Neid und Streit an der Tagesordnung. Und so schwierig die Annahme wäre, daß Paulus sich mit seinem ἁρπαγμός auf einen gnostischen Mythus bezöge[5], so einfach erklären sich von hier aus seine Worte: er stellt den streitenden, einander beraubenden Geistermächten dieser Welt den Fürsten des künftigen Äons gegenüber, der, was sie sich durch Raub nicht erwerben können, durch demütigen Gehorsam erlangt. Die Beziehung auf Geistermächte paßt auch besser hinein in den Aufriß dieser himmlischen Ereignisse als die Anspielung auf Juden- und Heidenchristen, wie sie Holsten vermutete (s. o.). Bei seinen Lesern

---

1. Über „Gnostisches" bei Paulus siehe die Bemerkungen zu 1. Kor. 2_{6}ff. S. 93. 2. Pfleiderer erinnert a. a. O. an die gnostischen Mythen von der eigenmächtigen Sophia und der Überhebung des Jaldabaoth.

3. Lueken, Michael 138f. zieht zur Erklärung die Vita Adae et Evae, § 15 heran, wo Satan in Worten, die Jes. 14_{13}f. LXX nachgebildet sind, seinen Hochmut beweist. Gewalttätigkeit und Hochmut Satans können wohl als Folie für Christi Demut dienen, aber gerade ἁρπαγμός wird durch die Ascensio Jesaiae besser erklärt.

4. So der Äthiope, der ja überhaupt allein den vollständigen Text bietet. Der Lateiner und der Slave lassen in v. 31 die für uns wichtigen Worte aus. — Übersetzung von Flemming bei Hennecke.

5. Man müßte dann eben den ganzen Brief (Baur) oder wenigstens v. 6 und 7 (Pfleiderer) für unecht halten.

setzt Paulus offenbar voraus, daß sie um jene Streitigkeiten unter den Engelmächten wissen. Wir müssen ja überhaupt eine viel größere Verbreitung der in Betracht kommenden Gedanken annehmen als uns literarisch bezeugt ist. (Vgl. S. 49.)

3. Die Erhöhung hebt Christus über seinen früheren Rang hinaus. Seine neue Würdestellung wird beschrieben 1) durch den *κύριος*-Namen[1], 2) durch die damit zusammenhängende allgemeine Verehrung: der Name, der über alle Namen ist, „zwingt alle Lebewesen auf die Knie“[2], bringt alles zur Anerkennung der Herrschaft Jesu. Um das zu schildern, zitiert Paulus Jes. 45_{23}, fügt aber die Bestimmungen *ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ καταχθονίων* hinzu. Diese bezeichnen offenbar das Universum mit Einschluß, ja mit ganz besonderer Betonung der Geisterwelt.[3] Auch bei *ἐπιγείων* ist keineswegs bloß an Menschen zu denken, sondern vor allem an Geister; wir haben es in den drei Ausdrücken mit dem Judentum geläufigen Bezeichnungen von Geistern zu tun.[4] Dann muß aber das nun vollendete Werk Christi auch eine Beziehung zur Geisterwelt gehabt haben. In der Tat haben wir auch schon bei der *κένωσις* vermutet, daß sie eine Täuschung der „Weltherrscher“ beabsichtige. Dieselben, die Christus erst ans Kreuz gebracht haben (1. Kor. 2), müssen ihn nun als Herren verehren.

Auch hier gibt die Ascensio Jesaiae ein Bild, das der Vorstellung, wie sie Paulus gehabt hat, zum mindesten ver-

---

1. Dem *κύριος*-Titel entspricht Rm. 1_4 *ἐν δυνάμει*. — Die Meinung ist m. E. aufzugeben, als habe sich Paulus Christus nicht als präexistentes himmlisches Geistwesen gedacht (vgl. Brückner a. a. O.). Wenn er andrerseits die Menschheit Christi betont (Rm. 5_{14}f., 8_{29}), so ist das eine andere Vorstellungsreihe, aber keine im prinzipiellen Gegensatz zu Phil. 2_6f. stehende (So Pfleiderer, Urchr.[2] I 230).

2. Heitmüller, Im Namen Jesu 68. Dagegen Clemen, Religionsgesch. Erklärung des N. T. 182f., der die (oben beantwortete) Frage stellt, bei welcher Gelegenheit sich die Engelmächte vor Jesus hätten beugen müssen.

3. Man hat die drei Bestimmungen nicht nur als besonders feierliche Wendungen zu fassen, kann sie also nicht mit Hofmann (Heil. Schrift IV$_3$, 71) deuten auf die, die Christum schauen, wo er lebt, die auf Erden von ihm hören und die unten schlafen. — Über die Art der Verwertung des A. T. vgl. S. 11 ff.

4. Vgl. aus dem Pariser Zauberpapyrus die Worte 3041 ff.: *καὶ σὺ λάλησον, ὁποῖον ἐὰν ἧς ἐπεουράνιον ἢ ἀέριον εἴτε ἐπίγειον εἴτε ὑπόγειον ἢ καταχθόνιον* und dazu Deißmann, Licht vom Osten 187 Anm. 16.

wandt sein wird. Asc. $10_{11\,f.}$ sagt Gott zu Christus, keiner von den Engeln dieser Welt werde ihn erkennen, bis Gott rufen werde, „daß du richten und vernichten sollst den Fürsten und seine Engel und die Götter dieser Welt, und die Welt, die von ihnen regiert wird.“ Eine genaue Erfüllung dieses Wortes wird allerdings nicht berichtet — das hängt vielleicht damit zusammen, daß in 11_{2-22} textlich nicht alles in Ordnung ist (vgl. S. 93_1).[1] Aber wir hören von der triumphierenden Auffahrt Christi, des nun nicht mehr verkleideten, durch die Himmel. Und dabei kommt der Geisterwelt zum Bewußtsein, wen sie verkannt hat. Christi Erdenleben schließt also mit einem Triumph über die Geisterwelt. Dies bestätigt auch der Inhalt des sog. Descensus (Acta Pilati II). Und wenn wir auf die letzten Worte unserer Stelle sehen, so können wir uns dem Eindruck nicht verschließen, daß Paulus ähnliches voraussetzt.

Nach 1. Kor. 15 soll die Vernichtung der Geisterwelt dieses Äons im messianischen Reich nach der Parusie stattfinden. Das scheint nach der soeben geschilderten glanzvoll triumphierenden Erhöhung Christi nicht mehr begründet. Denn wenn die Geister, die Christus ans Kreuz gebracht haben, ihn nun als ihren Herrn anerkennen, ja anbeten (vgl. auch Asc. Jes. 11_{23}), dann ist ein Kampf in der Endzeit nicht mehr zu erwarten. Wir sahen, daß Christi eigentlich messianisches Werk die Vernichtung der Mächte dieses Äons war; nach Phil. 2 ist der Kern dieses Messiaswerkes schon vorweggenommen, Christus ist schon Herr über die Geister geworden, wenn auch nicht durch *καταργεῖν* wie in 1. Kor. 15. Es liegt also eine Rücktragung vor: was ursprünglich Erwartung war, gilt nun als Vollendung. Wie wichtig die hierdurch gekennzeichnete Verschiebung für das Denken des Paulus ist, wird später zu untersuchen sein. Hier ist nur daran zu erinnern, daß die *universale, kosmische Bedeutung des Werkes Christi*, die wir 1. Kor. 2 als die Konsequenz der dort angedeuteten Vorgänge bezeichneten (vgl. S. 96), in Phil. 2 angedeutet ist. Die Worte wollen in dem Leser das Bewußtsein wecken: Christus ist durch seine Demut Herr der hochmütigen, in

1. Oder spielen 10_{12} Züge der Parusieerwartung mit hinein?

Raub und Streit lebenden Geisterwelt geworden. Nur muß man keine Schilderung, keine Antwort auf die Frage, *wie* Christus diese Herrschaft erlangt hat, erwarten, denn nicht darauf liegt der Ton, sondern auf der praktischen Beziehung: ein jeder eifere Christi Demut nach.

Gal. 1 4.

. . . *Ἰησοῦ Χριστοῦ,* 4. *τοῦ δόντος ἑαυτὸν περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν, ὅπως ἐξέληται ἡμᾶς ἐκ τοῦ αἰῶνος τοῦ ἐνεστῶτος πονηροῦ κατὰ τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ καὶ πατρὸς ἡμῶν.*

Jesus Christus, der sich für unsere Sünden dahingegeben hat, uns zu erlösen von dem gegenwärtigen argen Äon nach dem Willen unseres Gottes und Vaters.

Paulus will mit wenig Worten die Heilswirkung der „Hingabe“ Christi charakterisieren. Bei „Hingabe“ denkt er wohl vor allem an den Tod Jesu; allerdings ist das Erdenleben, überhaupt die ganze Menschwerdung, nicht ausgeschlossen.[1] Der Zweck dieser Hingabe ist neben der Sündenvergebung[2] unsere Erlösung vom gegenwärtigen Äon. Nach dem Denken des Paulus kann sich diese nur vollziehen, indem die Geister dieses Äons vernichtet werden oder doch wenigstens ihre Macht verlieren. Dann muß Christus mit seiner Hingabe d. h. mit seinem Erdenleben und besonders mit seinem Tode über die Geisterwelt triumphiert haben. In der Tat bedeutet sein Tod im Zusammenhang mit seiner Erhöhung einen Sieg, weil die Mächte dieses Äons nun begreifen, daß sie den *κύριος τῆς δόξης* gekreuzigt haben. Für Paulus war, als er dies schrieb, die Errettung aus dem leidvollen Äon schon vollzogen. Wir verstehen diese Empfindung, wenn wir daran denken, wie für die Christen im Geistesbesitz der zukünftige Äon mit all seiner Herrlichkeit gesichert war. Der in 1. Kor. 15 ausgesprochenen Erwartung gegenüber liegt hier dieselbe Verschiebung vor, die wir Phil. 2 bereits festgestellt haben. Eine Prüfung des

1. Vgl. Brückner, Entstehung der paulinischen Christologie 39 Anm. 1.

2. Man könnte wohl vermuten, daß die Sündenvergebung hier (wie sonst der Geistesbesitz) als Pfand des künftigen Äons gedacht sei. Dann wäre eine Beziehung der beiden Zweck-Bestimmungen *περὶ* . . . . und *ὅπως* . . . gegeben. Aber sicherstellen läßt sich das nicht. *Περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν* könnte auch das Motiv des ganzen Erlösungswerkes bezeichnen.

Verhältnisses der verschiedenen Stellen unter einander bleibt dem dritten Teil dieser Untersuchung vorbehalten.

Rm. 8 38 f.

38. πέπεισμαι γὰρ
ὅτι οὔτε θάνατος οὔτε ζωή,
οὔτε ἄγγελοι οὔτε ἀρχαί,
[οὔτε ἐξουσίαι οὔτε δυνάμεις] [1],
οὔτε ἐνεστῶτα οὔτε μέλλοντα,
39. οὔτε ὕψωμα οὔτε βάθος,
οὔτε τις κτίσις ἑτέρα
δυνήσεται ἡμᾶς χωρίσαι ἀπὸ τῆς ἀγάπης τοῦ θεοῦ
τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ κυρίῳ ἡμῶν.

Denn ich bin gewiß:
nicht Tod noch Leben,
nicht Engel noch Herrscher,
(nicht Gewalten noch Mächte) [1],
nicht Gegenwart noch Zukunft,
nicht Höhe noch Tiefe,
noch eine andre Kreatur
kann uns je trennen von der Liebe Gottes
in Christo Jesu unserm Herrn geoffenbart.

Nichts kann uns scheiden von der Liebe Gottes — dieses Thema wird in begeisterten Worten ausgeführt. Zweierlei ist bei der Erklärung zu beachten: erstlich, daß wir am Ende eines begeisterten, hymnisch ausklingenden Ergusses stehen.

1. Die Stellung der oben als drittes Gliederpaar vereinten Worte *ἐξουσίαι* und *δυνάμεις* ist nicht klar. *οὔτε ἐξουσίαι* fehlt bei den meisten Zeugen ganz, andere haben es an verschiedenen Stellen und in verschiedener Form (z. B. C *οὔτε ἐξουσίαι* nach *οὔτε ἀρχαί*, DE *οὔτε ἐξουσία* vorher); *οὔτε δυνάμεις* haben die meisten Handschriften am Ende, der receptus bringt das Glied vor *οὔτε ἐνεστῶτα*. B. Weiß faßt *δυνάμεις* mit *ἐνεστῶτα* und *μέλλοντα* zu einem dreigliedrigen Ausdruck zusammen entsprechend den drei Gliedern von v. 39. Allein ich finde auch in v. 39 zwei Gliederpaare, denn der lange Ausdruck *οὔτε τις κτίσις ἑτέρα* entspricht mit seinen drei Hebungen einem der vorhergehenden Paare, zählt also doppelt. Solche rhythmische Kriterien sind in einem diktierten Brief durchaus nicht zu übersehen. Man muß m. E. entweder den Text lesen wie oben angegeben, oder annehmen, daß *οὔτε δυνάμεις* von irgendwoher (etwa aus 1. Kor. 15 24) in den ursprünglichen Wortlaut eingedrungen ist, und der weitere Zusatz *οὔτε ἐξουσίαι* die durch den Eindringling gestörte Gleichheit der Paare wiederherstellen wollte.

Darum darf man die einzelnen Ausdrücke nicht pressen; wir haben hier Termini vor uns — den Lesern wohl im allgemeinen bekannt und verständlich — die dem Paulus im Verlauf seiner Rede, wahrscheinlich seines Diktats, zuflogen, ohne daß er mit den einzelnen Ausdrücken, mit ihrer Anordnung und Verbindung besondere Gedankenreihen verknüpft hätte. Sodann: die einzelnen Begriffe müssen sich unter den der *κτίσις*[1] unterordnen lassen — es handelt sich um „Geschaffenes" und Paulus legt, wie das letzte Glied der Reihe erkennen läßt, keinen Wert auf Vollständigkeit, sondern schließt mit dem allgemeinen Ausdruck noch jede Art von *κτίσις* mit ein, die den Menschen außer den genannten Kreaturen von Gottes Liebe scheiden könnte. Welches ist nun das gemeinsame, das diese *κτίσεις* untereinander, das sie auch mit den in v. 35f. genannten Gefahren verbindet? Es ist die Zugehörigkeit zu dieser Welt — der Beweis dafür liegt darin, daß in v. 38 die uns geläufigen Namen der Herrscher dieses Äons (neben dem allgemeinen *ἄγγελοι*[2]) auftreten. Die Geister, die den Menschen am ehesten von Gottes Liebe scheiden könnten, sind die Repräsentanten dieser Weltzeit.

Unter diesem Gesichtspunkt sind nun auch die anderen Glieder zu würdigen. Zunächst Tod und Leben: man hat wohl weniger an Personifikationen zu denken — obgleich eine solche wenigstens beim Tod für Paulus bezeugt ist (s. u.) — als vielmehr an die Geister, welche des Menschen Geschick in beiden Stadien beeinflussen. Daß Paulus den מלאך המות, der im Talmud eine so wichtige Rolle spielt[3], und die oft genannten Schutzengel einzelner Menschen[4] meint, ist nicht festzustellen, aber wohl möglich; die heidenchristlichen Leser dachten vielleicht auch an die *ἄγγελοι καταχθόνιοι*, die mit Grab und Tod in Beziehung stehen.[5] Die Fortsetzung der

---

1. *κτίσις* bezeichnet, wie das deutsche „Gründung" die Tätigkeit des Schaffens, wie auch das, was durch diese Tätigkeit zustande kommt.

2. *ἄγγελος* ist hier eine allgemeine Bezeichnung für Geistwesen, vgl. Exkurs I. Sie sind also nicht bloß hypothetisch erwähnt (so Philippi, Kommentar[3] 389).

3. Vgl. z. B. Chagiga 4b 5a, Sabb. 30a b, Kethub. 77b.

4. Im N. T.: Mt. 18 10. Act. 12 15.

5. Vgl. Exkurs I.

Reihe mit ἄγγελοι, ἀρχαί[1], (ἐξουσίαι und δυνάμεις) dürfte nach der Untersuchung anderer paulinischer Stellen ohne weiteres verständlich sein. Wenn wir in allen genannten Mächten Verkörperungen dieses Äons sehen, so darf μέλλοντα natürlich nicht auf den zukünftigen Äon bezogen werden. Diese durch den Gegensatz zu ἐνεστῶτα hervorgebrachte Bestimmung geht auf die nächste Zukunft mit allem, was sie an Drangsal, Mühe und Not noch bringen mag. Hinter all diesen Leiden sieht Paulus wie immer die Geister als treibende Faktoren, aber weder die gegenwärtig herrschenden noch die in Zukunft regierenden sollen etwas über das Verhältnis der Christen zu dem Gott der Liebe vermögen. ὕψωμα und βάθος sind, wie Lietzmann[2] gezeigt hat, ursprünglich astrologische Termini; ὕψωμα[3] bezeichnet den Punkt der größten Annäherung eines Planeten an den Zenith, βάθος den unter dem Horizont befindlichen Himmelsraum, aus dem die Sterne aufsteigen.[4] Paulus will mit beiden Ausdrücken vielleicht die Weite des Himmels umschreiben und meint alles, was darin — in der Hauptsache wohl an Gestirngeistern — lebt; vielleicht hat er auch nur um des Gegensatzes willen zu dem einen Ausdruck den anderen gesellt.[5] Daß er die spezielle Bedeutung der Termini gekannt hat, ist sehr unwahrscheinlich.

Wir sehen hier, wie die Überzeugung, daß Christus die Geister bereits überwunden habe, in der religiösen Erfahrung des Apostels wurzelt. Denn offenbar bildet die eine Gewißheit, daß die Engelmächte unterworfen sind, die Voraussetzung der anderen, daß sie über den Christen keine Gewalt mehr haben. Und wie Paulus 1. Kor. 8 bei aller Anerkennung der Existenz anderer „κύριοι“ gesagt hatte: für uns gibt es nur den einen Gott, so hören wir ihn hier triumphieren: uns können alle Herrscher dieser Welt trotz ihrer Existenz nicht mehr

1. ἀρχαί steht parallel zu ἄγγελοι, nicht im Gegensatz dazu (so Hofmann, Heil. Schrift III, 360).

2. Handbuch z. St.

3. Lietzmann zitiert Plutarch, Septem sapientium convivium 3 p. 149[a], wonach die ὑψώματα und ταπεινώματα wichtig für den Einfluß eines Planeten sind.

4. Dieterich, Mithrasliturgie 8 f.: ἐκ τοῦ βάθους ἀναλάμπων (Lietzmann a. a. O.).

5. Reitzenstein, Poimandres 80[3]; Clemen, Religionsgesch. Erkl. 83.

von Gott trennen. Dies Wort ist ungleich sieghafter als das andere, das mehr theoretisch gehalten ist. Es hat eben im Gegensatz zu jenem die erwähnte Verschiebung des messianischen Sieges über die Geister an das Ende des Erdenlebens Jesu zur Voraussetzung. In Jesus Christus aber hat die Liebe Gottes gesiegt. So tritt der mythisch anmutende Kern der Vorstellung, der in der Ascensio Jes. (wie auch im Descensus der Acta Pilati) die Hauptsache ist, hier völlig zurück vor dem religiös begründeten Siegesbewußtsein des Christen.

1. Kor. $3_{21ff.}$

21. *πάντα γὰρ ὑμῶν ἐστιν,* 22. *εἴτε Παῦλος εἴτε Ἀπολλῶς εἴτε Κηφᾶς, εἴτε κόσμος εἴτε ζωὴ εἴτε θάνατος, εἴτε ἐνεστῶτα εἴτε μέλλοντα, πάντα ὑμῶν,* 23. *ὑμεῖς Χριστοῦ, Χριστὸς δὲ θεοῦ.*

Alles ist ja euer, sei's Paulus, Apollos oder Kephas, sei's Welt, Leben oder Tod, sei's Gegenwart oder Zukunft, alles ist euer, ihr aber seid Christi und Christus Gottes Eigentum.

In Stimmung und Form ist dies Wort dem vorigen sehr ähnlich. Auch hier eine Aufzählung von Dingen dieser Welt (man beachte *κόσμος* = *αἰὼν οὗτος*; es fehlt aber die Aufzählung der Güter jener Welt; also ist auch hier *μέλλοντα* im Rahmen „dieser Weltzeit" zu denken), auch hier die Christen als Herren über diesen Äon. Welche Wirkung dieser letzte Gedanke gerade bei den weisheitsstolzen Korinthern haben mußte, erkennt man beim Vergleich des paulinischen Satzes mit dem stoischen Schlagwort: *τῶν σοφῶν δὲ πάντα εἶναι.*[1] Daß bei einzelnen Gliedern des Satzes, wie *ἐνεστῶτα* und *μέλλοντα*, die Gedanken von Schreiber und Leser ins Geisterreich schweifen, ist selbstverständlich (s. die vorigen Stellen). Aber die Hauptsache liegt hier anderswo. Die korinthische Gemeinde hat durch ihre Parteiungen gezeigt, daß ihre Glieder noch gar nicht Herren dieser Welt sind, ja daß sie noch gar sehr die Knechtschaft des gegenwärtigen Äons tragen. Man denke an das Wort: *ἤδη ἐπλουτήσατε· χωρὶς ἡμῶν ἐβασιλεύσατε· καὶ ὄφελόν γε ἐβασιλεύσατε, ἵνα καὶ ἡμεῖς ὑμῖν συνβασιλεύσωμεν* (1. Kor. 4_8). Sie wähnen, über

1. Lietzmann im Handbuch z. St.

diesen Äon, d. h. über seine Mächte als Könige zu herrschen und sind doch selber Knechte von Parteilosungen. Das siegesfrohe *πέπεισμαι* aus Rm. 8_{38} fehlt hier; an seine Stelle tritt die Mahnung: bewahrt euch den Blick für den Unterschied von zeitlich und ewig: alles das, was euch jetzt erregt und bewegt, gehört doch im Grunde zu den Dingen dieses Äons, über die ihr herrschen sollt. Vergeßt darüber nicht, daß ihr selber eigentlich Kinder des zukünftigen Äons seid, wo nicht mehr Paulus, Apollos und Kephas das Regiment führen, sondern Gott und Christus[1]. Trat die Beziehung auf Christi Sieg über die Geister in Rm. 8_{38} zurück, so fehlt sie hier überhaupt; an Stelle der Aussage: Christus hat gesiegt, drum seid ihr Herren dieser Welt, tritt die allerdings in Aussageform gekleidete sittliche Mahnung: weil ihr Christus gehört, ist auch diese Welt euch untertan; also laßt euch nicht von ihr knechten. Paulus ist hier den Tatsachen gegenüber ebensowenig Theoretiker, wie Rm. 6_{4}, wo er den aus der Auferstehung resultierenden Wandel der Christen in einem neuen Leben nicht als Tatsache, sondern als Forderung hinstellt. In 1. Kor. 3 ist er nicht von dem Glauben an eine Christusmythologie beeinflußt, sondern allein von der Forderung des religiös-sittlichen Lebens. Und darum tritt in diesem Zusammenhang der Gedanke an die Geisterwelt zurück.

Anhang.

Tod und Sünde bei Paulus.

θάνατος.

Das Ende des Kampfes Christi mit den „Feinden“ aus dem Geisterreich bildet die Vernichtung des Todes 1. Kor. 15_{26}.

---

1. Auf den vorliegenden Spezialfall der Parteiungen, der für unsere Untersuchung nicht in Betracht kommt, angewendet, heißt das: gebraucht die verschiedenen, persönlich bestimmten (also zu „dieser Welt“ gehörigen) Formen, in denen man euch das Evangelium bringt, denn darüber seid ihr Herr; vergeßt aber nicht, wessen Evangelium es ist: dessen ihr selber seid, Christi.

θάνατος ist also hier als persönliches Geistwesen gedacht; eine bildliche Deutung der Stelle auf „die definitive Wiederbelebung der Gestorbenen“[1] ist durch den Kontext ausgeschlossen. Also hat Paulus an einer Stelle den Tod als Geistwesen dargestellt; uns erwächst die Pflicht, zu prüfen, ob auch an anderen Stellen dieser Gedanke angedeutet ist. Zunächst aber ist klarzustellen, auf welchem Wege Paulus überhaupt zu der Anschauung von einem persönlichen „*θάνατος*“ kommen konnte. Drei Vorstellungsreihen sind hier zu erwähnen.

1. Es ist bereits darauf hingewiesen, daß zu den Funktionen Satans nach jüdischem Glauben die Vernichtung von Leib und Leben gehört 1. Kor. 5_5 10_{10}. Die Verbindung von Tod und Teufel ist wohl älter als das Judentum.[2] Wenn man nun von *Satan* in dieser einen Beziehung sprach, konnte man ihn wohl *θάνατος* nennen.[3] Ob auch die Vorstellung vom מלאך המות hier einen Einfluß ausgeübt hat, entzieht sich der Beobachtung; ich möchte es nicht glauben, weil *θάνατος* ein entschieden gottfeindliches Wesen ist, was von מלאך המות nicht gesagt werden kann.

2. *θάνατος* erscheint in der erwähnten Stelle als letzte und ärgste der Geistermächte dieses Äons. 2. Kor. 4_4 begegneten wir der Bezeichnung *θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου*; wenn auch hier der Name dem Teufel gilt, so liegt doch deutlich wahrnehmbar die Vorstellung zu Grunde, daß die Geisterwelt, die den gegenwärtigen Äon repräsentiert, unter einem Oberhaupt geeint ist; der Name dieses Fürsten ist dort nur auf den Satan übertragen, der an sich mit der Äonenvorstellung nichts zu tun hat. Das Grundübel dieser Welt ist die *φθορά*. Darum ist *der Gott dieser Welt* der „Tod“. Von dem Problem, wie diese hellenistische Einschätzung des *κόσμος* als der vom Tode beherrschten Vergänglichkeit entstanden sei, wird im letzten Abschnitt die Rede sein. Hier gilt es nur, das Resultat aufzuzeigen.

---

1. Schmiedel HC z. St.

2. Die Griechen setzen den Urtyp des Satan, den persischen Agramainyu, häufig mit Hades gleich. Vgl. Bousset, Religion des Judentums[2] 290_2.

3. Vgl. *ὁ τὸ κράτος ἔχων τοῦ θανάτου* Hebr. 2_{14}.

3. In den Worten 4. Esra 8_{53} vom „entflohenen Hades“, vielleicht auch Sap. 1_{14} vom ᾅδου βασίλειον ἐπὶ γῆς ist Hades persönlich vorgestellt. Die alte *Unterweltsgottheit* lebt wieder auf; hatten wir doch schon im Satansnamen Beliar (zu 2. Kor. 6_{15}) etwas Ähnliches vermutet. So kann auch die Anschauung vom persönlichen θάνατος auf diesem Wege wo, nicht entstanden, so doch beeinflußt sein. Soweit griechische Gottheiten in Frage kommen, ist an Ἅιδης, nicht an θάνατος[1] zu denken. Der Descensus (Acta Pilati II) schildert Hades (infernus) als Beherrscher der Toten und läßt neben ihm als schlechthin böse Macht den Satan auftreten. Hier ist die Vorstellung also unabhängig von Satan entstanden. Andrerseits kann auch θάνατος persönlich neben dem Hades auftreten Apc. Joh. 6_8. 20_{13}. (?)

Man sieht, die Entstehungsmöglichkeiten dieses Gedankens sind mannigfaltig. Es darf also nicht wunder nehmen, wenn wir bei Paulus auch anderswo (außer 1. Kor. 15_{26}) verwandten Gedanken begegnen. Natürlich scheiden von dieser Untersuchung alle die Stellen aus, an denen θάνατος den Vorgang des Sterbens oder verwandtes bezeichnet (z. B. Rm. 1_{32}. 5_{10}. $6_{3\,ff.}$ u. a. m.).

Zunächst interessiert uns der hymnische Abschluß des schon erwähnten Kapitels 1. Kor. $15_{(54.\ 55.\ 56.)}$. Die Stelle ist ein Zitat; Paulus hat aber von dem Text (Jes. 25_8 Hos. 13_{14}) des Alten Testaments (לנצח = εἰς νῖκος) und der LXX einen dermaßen freien Gebrauch gemacht, daß wir hier, selbst wenn noch andere Einflüsse für die Form der Stelle maßgebend waren, doch paulinischen Gedanken werden nachgehen dürfen. 54. **κατεπόθη ὁ θάνατος εἰς νῖκος.** 55. **ποῦ σου θάνατε τὸ νῖκος; ποῦ σου θάνατε τὸ κέντρον;** 56. **τὸ δὲ κέντρον τοῦ θανάτου ἡ ἁμαρτία, ἡ δὲ δύναμις τῆς ἁμαρτίας ὁ νόμος.** Bekanntlich hat der receptus mit einigen Zeugen statt des zweimaligen θάνατε einmal θάνατε und einmal ᾅδη. Aber es bedarf dieser (durch den alttestamentlichen Text hervorgerufenen?) Variante

---

1. θάνατος spielt in griechischen Mythen und Kulten eine sehr geringe und der Bedeutung des θάνατος im N. T. keineswegs entsprechende Rolle (Vgl. Ξ 231, Π 672, Hesiod, Theog. 212. 758, Sophokles, Öd. auf Kol. 1573). Häufiger ist er in der Kunst (Paus. V 18_1). Vgl. Gruppe, Griech. Mythologie 1070_9.

nicht: wenn ironisch nach dem Sieg des Todes gefragt wird in demselben Kapitel, in dem seine Besiegung durch Christus unter der Zahl der feindlichen Geistermächte verkündet wurde, so muß der Tod auch hier persönlich gedacht sein. Er ist der Feind Christi und der Menschen — und wenn von seiner Waffe, seinem *κέντρον*, gesprochen wird, so ist dies völlig konkret zu verstehen. Dieser Umstand wie der hymnische Fluß der Sprache in 54, 55 und 57 verbieten es, v. 56 in diesem Zusammenhang stehen zu lassen. Die Worte sind eine kommentierende Randglosse, die das Ganze allegorisch deutet und das *κέντρον* — an dem als der Waffe des „*θάνατος*" nichts zu deuten ist — als *ἁμαρτία* erklärt. v. 57 schließt sich direkt an v. 55 an und stellt, wie der eschatologische Ausblick in v. 24 ff., dem großen Verderber „Tod", der „verschlungen"[1] werden wird, Christus als Sieger gegenüber in der Gewißheit, daß Gott durch ihn die Menschen vom „Tod" befreien wird. Weil „das Wort, das geschrieben steht," erst erfüllt werden soll, ist auch *τῷ διδόντι ἡμῖν τὸ νῖκος* auf die Zukunft zu beziehen[2], und die ganze Stelle aufzufassen als ein Lobpreis des Gutes, das in jenem künftigen Kampfe[3] den Menschen durch Christus erworben werden wird: Errettung von der *φθορά* und vom Geistwesen *θάνατος*.

Eine besondere Betrachtung erfordert ferner der Abschnitt Rm. 5 12 ff. Sein Leitsatz ist: der Tod hat über die vorchristliche Menschheit geherrscht (v. 12); dem würde der andere Satz entsprechen: das Leben wird über die christliche Menschheit herrschen. Es wäre aber für Paulus widersinnig, dies „Leben" in einer Zwingmacht über die Menschen verkörpert zu sehen; dieses „Leben" besteht vielmehr darin, daß die Christen nicht mehr beherrscht werden, nicht mehr Knechte sind.[4] Darum

---

1. Man könnte dies vom Hinabstoßen in den Abgrund verstehen. Im Zusammenhang mit v. 26 ist aber wohl besser an ein völliges Vernichten (*καταργεῖν*) zu denken.

2. Anders Schmiedel HC: „in jedem einzelnen Falle".

3. Es ist zu 1. Kor. 15 24 ff. bereits gesagt, daß man dabei nicht an menschliche Waffen zu denken braucht. Christus überwältigt die Geister wohl nach Art von Jes. 11 4.

4. *ζωή* Rm. 8 38, 1. Kor. 3 22 ist vermutlich völlig anders zu verstehen: vom menschlichen Leben, soweit es Geistergewalten unterworfen ist.

hat er jenem ersten Gedanken in v. 12 den anderen entgegengestellt, daß die Christen „im Leben herrschen werden durch den einen Jesus Christus“ (v. 17). Von einer Königsherrschaft war — aber ironisch — zu den Korinthern geredet worden (*βασιλεύειν* 1. Kor. 4_8). Hier wie dort steht sie im Gegensatz zu der Herrschaft der Geister, unter der die Menschheit dieses Äons seufzt; so redet Paulus hier von der Herrschaft des *θάνατος*, die, schon vor dem Gesetz, von Adam an bis auf Christus in der Welt besteht (v. 14), und die ihren Grund hat in der Existenz der Sünde in der Welt (v. 12). Der ganze Gedankengang läßt sich unter dem Gesichtspunkt verstehn, daß der Tod als persönlicher *βασιλεύς* der Beherrscher dieses Äons ist. Die Frage, ob der zukünftige Äon schon begonnen, Christus den Tod schon vernichtet hat, wird hier gar nicht berührt; überhaupt ist der ganze Abschnitt theoretisch im Rahmen der Parallele Adam — Christus gehalten; mit der Praxis setzt sich Paulus erst im sechsten Kapitel auseinander. Aber auch davon abgesehen legt er auf die Vorstellung vom Tod als dem König dieses Äons hier kein Gewicht, denn anstandslos ersetzt er den Gedanken *ἐβασίλευσεν ὁ θάνατος* in v. 21 durch den anderen: *ἐβασίλευσεν ἡ ἁμαρτία ἐν τῷ θανάτῳ.* So können wir an dieser Stelle doch von nicht mehr als einer bildlichen Verwertung der Personifikation des *θάνατος* reden. Dabei müssen wir uns aber immer gegenwärtig halten, daß wirklich mythische Vorstellung und bildliche Wendung bei einem Paulus nicht scharf geschieden sind. Auch bei anderen Stellen, die hier in Betracht kämen, läßt sich die erste nicht immer genau festhalten; so in Rm. 6_9 *θάνατος αὐτοῦ οὐκέτι κυριεύει,* 2. Kor. 3_7 *ἡ διακονία τοῦ θανάτου ἐν γράμμασιν ἐντετυπωμένη λίθοις,* Rm. 7_5 *καρποφορῆσαι τῷ θανάτῳ.* Rm. 8_{38} und 1. Kor. 3_{22} fragt es sich, ob Paulus wirklich eine Personifikation meint, oder nicht, wie entsprechend bei *ζωή*, an die Geister denkt, die das Sterben des Menschen umgeben. *So ist die Vorstellung vom persönlichen Tod bei Paulus nur 1. Kor. 15 sicher zu belegen;* im übrigen sind wir auf Vermutungen angewiesen.

ἁμαρτία.

Das Böse in der Welt stammt vom Satan. Er verführt dazu und lauert auf den Moment, wo der Mensch die Sünde getan hat, um aus dem Verführer zum Ankläger zu werden. Das ist paulinische Anschauung, die sich mit Stellen wie 1. Kor. 7_5 2. Kor. $11_{14.\,3.}$ 2_{11} belegen läßt. Nun fällt es auf, daß Paulus dort, wo er das Verhältnis des vorchristlichen wie des christlichen Menschen zum Bösen an den Wurzeln aufzeigt, in Rm. 6 und 7, mit keinem Wort des Satans gedenkt. Dagegen wird in diesen Kapiteln eine Macht als gefährlichste Feindin des Menschen geschildert, lebendig greifbar, persönlich, so möchten wir meinen: die Sünde. Darum muß hier, nachdem wir bereits die Personifikation des Todes bis zu einem gewissen Grade konstatiert haben, die nun nicht mehr befremdende Frage aufgeworfen werden: *in welchem Maße hat sich Paulus die Sünde persönlich gedacht?*[1]

Ein großer Teil der Stellen scheidet auch hier von vornherein aus, nämlich alle, an denen ἁμαρτία „sündige Handlung" bedeutet, und an denen der Kontext die konkrete Bedeutung verbietet. Auch Rm. $5_{12\text{ff.}}$ kommt nicht in Betracht. Die ἁμαρτία wird hier allerdings geschildert als die Macht, welche in die Welt gekommen ist (v. 12)[2] und sie beherrscht hat (v. 21); aber gerade wie die letztgenannte Stelle die völlige Durchführung des Gedankens vom persönlichen Tod unmöglich macht (s. o.), verbieten *die* Worte desselben Abschnitts, die dem Tod die Königsherrschaft dieses Äons zuschreiben, die gleiche Annahme von der Sünde. Auszugehen ist vielmehr von dem Abschnitt, der zur Fragestellung Anlaß gibt, Rm. 6. 7.

Rm. 6 befaßt sich mit dem Problem: darf ein Christ noch sündigen? und erläutert es in zwei Abschnitten (vgl. die verwandte Fragestellung v. 1 und v. 15), die allerdings keinen systematischen Beweis, sondern mehr Variationen der beiden angeschlagenen Themen bieten.[3] Paulus formuliert auch die

1. Vgl. Kabisch, Eschatologie des Paulus 163ff.

2. Vielleicht hat hier Sap. 2_{24} auf die Form des Satzes einen Einfluß. Vgl. Pfleiderer, Urchristentum[2] I 58_1 im Anschluß an Grafe, Verhältnis der paulinischen Schriften zur Sapientia Salomonis.

3. Vgl. Jülicher, Gegenwartsbibel zu Rm. 6_1 ff.

These nicht theoretisch: es ist unmöglich, daß ein Christ sündigt, sondern biegt sie um zu der Mahnung: eigentlich dürft ihr nicht mehr sündigen (*περιπατήσωμεν* v. 4, *παραστήσατε* v. 19). Als ersten Beweis, als erstes Thema nennt er die Taufe. Sie ist eine Nachbildung von Christi Tod — die Entstehung dieses Gedankens haben wir hier nicht zu untersuchen —; für wen aber ist dieser Tod geschehen? v. 10 antwortet: für die Sünde; in welchem Sinn, sagt v. 7: *ὁ γὰρ ἀποθανὼν δεδικαίωται ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας. δικαιοῦσθαι ἀπό* würde hier wie Sir. 26_{29} Act. $13_{38\,f.}$ Herm. Vis. III 9_{1} heißen: „gerechtfertigt, freigesprochen werden von Sünde", wenn nicht *ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας* dastände[1]. Der Artikel läßt die *ἁμαρτία* hier wohl als eine Zusammenfassung einzelner Sünden erscheinen und zwar als eine konkrete persönliche Macht, da es sich darum handelt, daß der Mensch sie und ihre Ansprüche los wird (*ἀπό*[2]). So kann man den Vers wiedergeben: denn wer gestorben ist, ist dadurch von der Sünde losgekommen und frei. Dies gilt von Christus und seinem Tod, dies gilt auch von uns und der Taufe. So lange wir aber noch nicht auf diese Weise von der „Sünde" frei geworden sind, herrscht sie über uns. Dabei wird sie nicht, wie der Tod in Rm. $5_{12\,ff.}$ als Herrscher dieses Äons gedacht, sondern als ganz persönlicher Zwingherr.[3] v. 6. 12. 13 sagen deutlich, wo sie zu suchen ist: der Leib gehört ihr, die Glieder sind ihre Waffen. Die *ἁμαρτία* sitzt also als eine persönliche Macht im Innern des Menschen.[4] Wenn der Mensch in der Taufe Christus nachstirbt, so ist sein Leib für die Sünde tot und kann nicht mehr ihr Herrschaftsgebiet sein.

In der zweiten Hälfte des Kapitels beweist Paulus seinen Satz, daß der Christ eigentlich nicht mehr sündigen darf, wie

---

1. Vgl. Lietzmann im Handbuch z. St.

2. Zum prägnanten Gebrauch von *ἀπό* vgl. mit B. Weiß (Text) Rm. 5_{9}. 2. Kor. 11_{3}.

3. Vgl. den zweiten Teil von Rm. 6.

4. Diesen Unterschied zwischen der Herrschaft des *θάνατος* und der der *ἁμαρτία* hat Kabisch, Eschatologie 166 nicht beachtet. Er läßt sich m. E. durch den anscheinenden Promiscue-Gebrauch von *θάνατος* und *ἁμαρτία* Rm. 5_{17}: Rm. 5_{21} irre machen und verkennt die verschiedene Art des „Herrschens". Rm. 5_{17} *ἐβασίλευσεν ὁ θάνατος*. Wo? *ἐν τῷ κόσμῳ* als Herrscher dieser Welt. Nach Rm. 6_{12} soll die Sünde nicht „herrschen" (gleichfalls *βασιλεύειν*). Wo? *ἐν τῷ θνητῷ ὑμῶν σώματι.* Zwischen dieser und jener Wirkungsweise besteht ein großer Unterschied.

bisher an der Taufe, so jetzt an der christlichen Freiheit. Sündigen und frei sein schließen sich aus, weil sündigen eine Knechtschaft bedeutet, eine Sklaverei unter dem furchtbaren Herrscher in unserem Leibe, der *ἁμαρτία*.[1] So wird nun das Thema von der Herrschaft der ganz persönlich vorgestellten Sünde über den Menschen noch einmal variiert: ihr waret Knechte der Sünde (v. 16. 17. 20), der ihr eure Glieder als Werkzeuge (*δοῦλα* v. 19, *ὅπλα* hatte v. 13 gesagt) überliefertet. Dabei wird besonders betont, was bei diesem Dienstverhältnis für die Knechte herauskommt: Tod (hier natürlich nicht als Person) ist der Lohn (v. 23), das Ende (v. 21) des Sündendienstes. Nun aber, sagt Paulus, seid ihr von eurem Zwingherrn frei (v. 18. 22.)[2]; wie könnt ihr unter sein Joch zurückkehren, d. h. sündigen?

In Kapitel 7 ist der erste Teil, der schildert, wie mit der Sünde zugleich das Gesetz abgetan ist (7_{1-6}), für uns belanglos. Der zweite Teil $7_{7\,ff.}$ hat zunächst die Aufgabe, zu zeigen, daß das Gesetz nicht Sünde (im abstrakten Sinn, v. 7) ist, sodann, das Verhältnis zwischen Gesetz und Sünde klarzustellen. v. 7. 8 weist dem Wesen „Sünde“ neben dem Gesetz und der Begierde (und der daraus resultierenden Tatsünde) seinen Platz im psychologischen Prozeß an. Als Wesen muß *ἁμαρτία* hier in v. 8 gefaßt werden, weil sie zwiefach, handelnd (*κατηργάσατο*) wie nicht handelnd (nach menschlicher Analogie heißt sie in diesem Zustand *νεκρά*), vorgestellt wird, außerdem weil von Tatsünden erst nach dem Erwachen der Begierde die Rede sein kann. Die Reihenfolge ist: Geistwesen Sünde — Gesetz — Begierde; als Fortsetzung dieser Reihe hat man sich die Tatsünde zu denken[3]. Mit v. 8^b beginnt etwas Neues, dessen Verständnis man sich unmöglich macht, wenn man in *ἔζων* weiter das bisherige „Ich“ reden läßt.

---

1. Paulus nimmt hier offenbar Bezug auf das Sklavenverhältnis des Altertums, das die Möglichkeit der Befreiung in dem feierlichen fiktiven Ankauf des Sklaven durch eine Gottheit darbietet, vgl. den Nachweis bei Deißmann, Licht vom Osten 232 ff.

2. Die Verklausulierung v. 19^a bezieht sich auf *ἐδουλώθητε τῇ δικαιοσύνῃ* (v. 18) und ist nötig, weil der Dienst der Gerechtigkeit eigentlich kein Dienst, sondern eine Freiheit ist.

3. Vgl. hierzu und zum folgenden Lietzmann, im Handbuch zu Rm. 7_8.

Vielmehr handelt es sich hier um die ganze Menschheit, in Adam verkörpert. Sie lebte einst in Unschuld; zwar existierte die „Sünde“ latent (*νεκρά*), aber erst als das Gesetz kam, lebte sie im Menschen auf (v. 9), um schließlich ihres Knechtes Tod zu bewirken (v. 10. 11). Indem sie das an sich gute Gesetz (v. 12) mit List für ihre Zwecke verwandte, erwies sie sich als böse, dem Guten feindliche Macht. Das sagt Paulus v. 13 mit einem Wortspiel: *ἵνα γένηται καθ' ὑπερβολὴν ἁμαρτωλὸς ἡ ἁμαρτία διὰ τῆς ἐντολῆς*. Und wenn es schon von v. 8 an, wo der „Sünde“ Absichten nach menschlicher Art zugeschrieben werden (*ἀφορμὴν λαβοῦσα*) notwendig ist, die Sünde als Geist zu denken, so käme vollends hier eine unerträgliche Tautologie heraus, wenn man *ἁμαρτία* nicht als Namen des Wesens faßt, das sich in seinem Verhalten als *ἁμαρτωλός* erweist.

Dieselbe Vorstellung durchzieht auch den letzten Teil des Kapitels v. 14ff. Die Sünde tritt dem Gesetz als eine so starke Macht gegenüber, daß der Mensch sein eigenes Handeln auf diese ihn völlig beherrschende Gewalt zurückführen muß (v. 17. 20). So bekämpfen sich Gesetz der Vernunft und Gesetz der Sünde — aber die Sünde triumphiert.

Die Sünde wird also in Rm. 6 und 7 als persönliche Macht vorgestellt. Es ist bereits darauf hingewiesen worden, daß die Art dieser Sündenherrschaft mit der Herrschaft des Todes (1. Kor. 15, Rm. 5) nicht verglichen werden kann. Die Sünde hat ihren Sitz im Menschen; eine Analogie bietet die „Besessenheit“, wie sie z. B. in den Evangelien geschildert wird. So werden wir die Sünde bezeichnen können als einen Dämon[1], der in den Menschen hineinfährt. Natürlich hat sich Paulus die Sünde nicht lediglich als Dämon gedacht. Und so ist auch hier die Grenze zwischen Bild und Wirklichkeit nicht immer mit Sicherheit festzulegen.

Unter diesem Vorbehalt werden wir eine Personifikation der Sünde auch vermuten können Rm. 3_9, wo von Juden und

---

1. Sir. 27_{10} hat *ἁμαρτία* als Einzelwesen nach einer Lesart; der Pariser Zauberpapyrus ed. Wessely (Wiener Denkschr., ph.-hist. Kl. 36, v. 1448) kennt *ἁμαρτίαι χθόνιαι* als Unterweltsgottheiten. Vgl. Lietzmann im Handbuch zu Rm. 6_7.

Hellenen gesagt wird, sie seien unter der Sünde (ὑφ' ἁμαρτίαν)[1], und Gal. 3_{22} *ἀλλὰ συνέκλεισεν ἡ γραφὴ τὰ πάντα ὑπὸ ἁμαρτίαν*, wo wenigstens auch ein Dienstverhältnis angedeutet zu sein scheint. Endlich kommt noch die in ihrer Kürze nicht leicht zu erklärende Stelle Rm. 8_{3} in Betracht. Paulus meint wohl, daß Gott sich durch die Entsendung seines Sohnes ins Sündenfleisch[2] auf das Terrain begeben habe, auf dem die Sünde ihre Wirksamkeit zu entfalten pflegt, und daß er ihr dort, auf ihrem ureigensten Gebiet, den Garaus gemacht habe (*κατέκρινεν*).

Zu beiden Personifikationen ist noch ein letztes Wort zu sagen. Sie sind völlig verschieden geartet: *θάνατος* ist der Herrscher dieses Äons, während *ἁμαρτία* ein im Menschen wohnender Dämon heißt.[3] Aber Paulus läßt den Gedanken niemals voll ausklingen, *es fehlen die Konsequenzen aus der Personifikation*, die zeigen würden, daß Paulus auf diese Art der Vorstellung besonderen Wert legte. Dies ist kaum unbeabsichtigt. Freilich: zur Gemeinde von Korinth hatte Paulus viel von feindlichen Geistern gesprochen; jenen Leuten, deren Christentum in Spekulationen über Geist und Geister aufzugehen drohte, galt die Warnung: Satan liegt auf der Lauer; habt acht, daß ihr bei euren Vorstößen ins Reich der Geister nicht seine Beute werdet! Als sich aber das paulinische Evangelium zur Formulierung des Römerbriefs ausgewachsen hatte, da begnügte sich Paulus nicht damit, die seelischen Prozesse auf Geister zurückzuführen. Da kam es ihm, dessen Gedanken von der Gesetzesfreiheit so vielfach mißdeutet wurden, darauf an, jedem einzelnen seine persönliche Freiheit und seine persönliche Verantwortlichkeit für die Vorgänge in

---

1. Mit Recht zieht Philippi, Kommentar über den Brief an die Römer[3] 85, Mt. 8_{9} als Parallele zu Rm. 3_{9} heran.

2. Dabei ist zweierlei zu erklären: 1. *ὁμοίωμα* will sagen, daß Christus seinem Wesen nach mit der *σάρξ* nichts zu tun hat, daß er sie nur als Gewand überstreift. Das Motiv von der Verkleidung klingt hier an: sollte etwa die *ἁμαρτία* durch das fleischliche Äußere Christi getäuscht werden wie der Satan im sog. Descensus? 2. *σὰρξ ἁμαρτίας* heißt dies Fleisch als Herrschaftsgebiet der Sünde, Christus bietet also der Sünde (als Dämon) eine Gelegenheit, nur kommt es bei ihm nicht zu Tatsünden. Vgl. Pfleiderer, Urchristentum[2] I 231 f.

3. Darum kann man nicht sagen, daß die beiden Personifikationen zwei Hypostasen Satans darstellen (so Kabisch, a. a. O. 167).

seinem Innern klar zu machen. So haben wir hier, besonders in Rm. 6 und 7, Ansätze zur Verinnerlichung des Geisterglaubens. Indem Paulus die Gedanken über Sünde und Tod aus dem Gebiet der *Dämonenvorstellung* auf das der *psychologischen Beurteilung* hinübertrug, überwand er den Geisterglauben zu einem Teil und bahnte die Erkenntnis an, daß nicht von außen, von irgendwelchen finsteren Gewalten her, der Menschenseele die größten Gefahren drohen, sondern daß aus dem eigenen Innern das aufsteigt, was uns am leichtesten von „der Liebe Gottes zu scheiden" vermag.

II.

Christus und die Geister.

(Die Ausführung der Gedanken im Kolosserbrief und ihre Verwertung im Epheserbrief.)

Wir haben von dieser Untersuchung bisher zwei unter dem Namen des Paulus gehende Briefe, den Kolosser- und den Epheserbrief, ausgeschlossen (über die Pastoralbriefe vgl. den Anhang zu diesem Teil). Und zwar zunächst, weil ihre Echtheit stark bezweifelt wird, und wir vor allem den Geisterglauben des Paulus aus sicheren Quellen ermitteln wollten. Sodann, weil die Echtheitsfrage bei beiden Briefen mit den Aussagen über die Geisterwelt zusammenhängt, und darum in diesem Teil der Untersuchung auf literarische Probleme eingegangen werden muß, die für den ersten Teil nicht in Betracht kommen. Endlich, weil hier im Gegensatz zu den bisher untersuchten Briefen, nicht gelegentliche Andeutungen, sondern Äußerungen über die Geisterwelt vorliegen, die mit Hauptinhalt und Zweck der Briefe in naher Beziehung stehen.

Als oberster methodischer Grundsatz hat in diesem Teil zu gelten, daß zunächst beide Briefe gesondert zu untersuchen sind. Soviel ich sehe, hat das gegenteilige Verfahren mehrfach Verwirrung angerichtet, indem einzelnen Stellen des einen Briefes eine Bedeutung für die Erklärung des anderen beigelegt wurde, die ihnen nicht zukam.

1. Der Kolosserbrief.

I.

Welche Gedankengänge es sind, die dem Verfasser nahe liegen, zeigt schon die Einleitung des Briefes mit den Worten:

1_{11}. . . . . *μετὰ χαρᾶς* 12. *εὐχαριστοῦντες τῷ πατρὶ τῷ ἱκανώσαντι ὑμᾶς*[1] *εἰς τὴν μερίδα τοῦ κλήρου τῶν ἁγίων ἐν τῷ φωτί,* 13. *ὃς ἐρύσατο ἡμᾶς ἐκ τῆς ἐξουσίας τοῦ σκότους καὶ μετέστησεν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ υἱοῦ τῆς ἀγάπης αὐτοῦ.*

. . . . mit Freuden dem Vater dankend, der euch tüchtig gemacht hat zum Erbteil der Heiligen im Licht, der uns errettet hat aus der Gewalt der Finsternis und uns in das Reich seines lieben Sohnes versetzt hat.

Der Gegensatz *φῶς—σκότος* ist uns aus 2. Kor. 6_{14} bekannt. Im „Lichte“ Gott, im „Dunkel“ der Satan oder andere gottfeindliche Mächte. Aber hier muß nicht wie an jener Stelle vor dem Herrn der Finsternis gewarnt werden; Siegesstimmung klingt durch: Gott *hat* uns schon aus der Gewalt der Finsternis befreit; er *hat* euch zum Erbteil „im Licht“ berufen. Die Erlösungstatsache liegt in der Vergangenheit. Also ist es offenbar der Äonengedanke, der mit dem Gegensatz *φῶς—σκότος* ausgedrückt wird. Im selben Sinn sagt Rm. 13_{12}: „Die Nacht ist vorgeschritten, der Tag ist nahe. So laßt uns denn ablegen die Werke der Finsternis und anziehen die Waffen des Lichts.“ „Licht“ ist das, was der künftige Äon bringt; die Bedeutung berührt sich mit der von *δόξα*. Wenn nun vom Erbteil der Heiligen im Licht die Rede ist, so bietet 1. Kor. 2_9 die beste Erklärung: *ἃ ἡτοίμασεν ὁ θεὸς τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν. ἐν φωτί* bezeichnet die himmlische Herrlichkeit, in der sich das Erbe befindet.[2] Die *ἅγιοι* können dann aber nicht Engel sein[3], sondern alle, die das Heil erben werden; um mit 1. Kor. 2_9 zu reden: alle, die Gott lieben. Zu solchem Erbe hat Gott die Christen tüchtig gemacht — das Wichtigste an ihrer Heilsvollendung ist schon geschehen: sie sind aus der *ἐξουσία τοῦ σκότους* befreit. Mit *ἐξουσία* ist hier nicht eine einzelne Engelmacht gemeint; es fehlt ja eine nähere Bestimmung (*τοῦ σκότους* ist zu allgemein); sondern *ἐξουσία* be-

---

1. Varianten: *καλέσαντι* (D*FG 17. 80), *ἡμᾶς* (ACDEFGKLP).

2. *ἐν φωτί* ist die Ortsbestimmung, die *κλῆρος* nötig macht (vgl. B. Weiß, Text z. St.); also gehört es nicht zu *ἅγιοι* (so Everling a. a. O. 87).

3. So Klöpper, Der Brief an die Kolosser 177. Wenn Klöpper dort von der „hochsymbolischen Sprache der Schrift“ redet, um *φῶς* zu erklären, so ist das m. E. mit Rücksicht auf die Realität der paulinischen Vorstellungen abzulehnen.

deutet die Zusammenfassung aller Geistergewalten dieses Äons. Aus ihrer Macht sind die Christen errettet: die Worte haben dieselbe Stimmung und auch dieselbe Voraussetzung wie Rm. 8_{38}; Christus muß die Geister vorher überwunden haben. Vielleicht (?) soll der Name *υἱὸς τῆς ἀγάπης αὐτοῦ* den Gegensatz dieses Sohnes zu anderen Söhnen Gottes, den Geistern andeuten.

Dieser tritt deutlich hervor in dem christologischen Exkurs desselben Kapitels v. 15ff. Sein Thema lautet: Christus der erste in allem und unter allen: *ἵνα γένηται ἐν πᾶσιν* (= in allen Stücken[1]) *πρωτεύων* (v. 18). Dieses Thema wird in zwei Absätzen behandelt, deren Stichworte lauten: *πρωτότοκος πάσης κτίσεως* und *πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν*. Der erste Abschnitt redet von dem Vorrang Christi, des Bildes Gottes, vor aller Kreatur[2]:

1_{15}. *ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ θεοῦ ἀοράτου,*
πρωτότοκος πάσης κτίσεως,
16. *ὅτι ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα*
ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ ἐπὶ τῆς γῆς,
τὰ ὁρατὰ καὶ τὰ ἀόρατα,
εἴτε θρόνοι εἴτε κυριότητες εἴτε ἀρχαὶ εἴτε ἐξουσίαι.
τὰ πάντα δι᾽ αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν ἔκτισται,
17. *καὶ αὐτός ἐστιν πρὸ πάντων καὶ τὰ πάντα ἐν αὐτῷ*
[συνέστηκεν.

Er ist das Ebenbild des unsichtbaren Gottes, Erstgeborener vor aller Kreatur; denn in ihm ward alles geschaffen, Himmlisches und Irdisches, Sichtbares und Unsichtbares, Throne, Herrschaften, Mächte, Gewalten — alles ist durch ihn und im Blick auf ihn geschaffen, und er ist vor aller Kreatur (gewesen) und alles (dies) hat in ihm seinen Bestand.

Im Anfang ähnelt dieser Teil des Exkurses dem folgenden. Bei beiden herrscht eine gewisse architektonische Struktur vor. Man darf aber m. E. nicht soviel Gewicht auf dies

1. Vgl. Klöpper, a. a. O. 247, der Plutarch, Mor. p. 9 zitiert: *σπεύδοντας τοὺς παῖδας ἐν πᾶσι τάχιον πρωτεῦσαι.*

2. Da *πᾶσα κτίσις* kein Kollektivbegriff ist, muß der Genetiv als Gen. compar., nicht als Gen. part. gefaßt werden. Vgl. B. Weiß, Text z. St., Ewald bei Zahn z. St.

doch rein formale Moment legen, daß man um seinetwillen die Sätze von τὰ πάντα δι᾽ αὐτοῦ (v. 16b) an ausscheidet[1].

Christus ist Mittler der Schöpfung, Ziel der Schöpfung und Mittler der Erhaltung. An der Schöpfung aber, unter „aller Kreatur“ werden die Geistermächte besonders betont: nicht nur wird neben dem Irdischen das Himmlische, neben dem Sichtbaren das Unsichtbare genannt; außerdem werden noch eine Reihe Namen[2] erwähnt, von denen uns ἀρχαί und ἐξουσίαι als Bezeichnung von Geistern bereits bekannt sind. In den κυριότητες aber sind unschwer die κύριοι aus 1. Kor. 8 wiederzuerkennen, die Paulus dort mit den λεγόμενοι θεοί zusammen nennt. Schwierigkeiten macht die Bezeichnung θρόνοι, die auch Hen. slav. 20 und Test. Levi 3 von Engelmächten gebraucht wird. Die übliche Deutung[3] nimmt eine Beziehung zum Thron Gottes, zum Thron der Herrlichkeit (nach Art von Ez. 1), an. Aber sollten wirklich diese Geister durch den Namen „Throne“ charakterisiert werden? Liegt es nicht viel näher, an Mächte zu denken, die selbst Throne inne hatten? Dann ist auch deutlich, was das für Mächte sind; es sind Gestirngeister, die ihre Throne (oder Häuser) am Himmel haben[4] (Hen. slav. $48_{1.2}$ hören wir von den Thronen der Sonne). Daß aber die Engelmächte nach diesen Thronen genannt werden, erklärt sich aus der Bedeutung, die der Thronkultus in der antiken Welt hat; häufig tritt in den Vorstellungen der Alten der leere Thron, das Abbild des Sitzes der Gottheit im Kosmos, für den Gott selbst ein[5]. So dürfen wir also in den θρόνοι Gestirngeister sehen. Allen diesen Mächten gegenüber nimmt Christus eine Sonderstellung ein. Er ist nicht nur der erste von ihnen, sondern viel mehr: alles — auch jene Mächte — ist durch ihn geworden und hat in ihm seinen

---

1. So von Soden HC[2] z. St. Auf die sachlichen Bedenken gegen den Abschnitt wird unter II eingegangen werden.

2. In solchen Aufzählungen, die gar nicht vollständig sein wollen, bestimmte, dem Rang nach zu unterscheidende Engelklassen zu erkennen (Ewald bei Zahn 327), erscheint mir untunlich.

3. Vgl. v. Soden z. St.

4. Eine Darstellung solcher Thronhäuser auf dem sog. „Grenzstein“ aus der Zeit Nebukadnezars I. (Vgl. meine Untersuchung „Die Lade Jahves“ Abb. 12 S. 98).

5. Vgl. meine Untersuchung „Die Lade Jahves“ S. 60 ff.

Bestand. Und auch im Blick auf ihn ist die Welt geschaffen; in ihm erst erfährt sie ihre Vollendung. v. 16ᵇ und 17 heben alle diese Gedanken nachdrücklich hervor, mit Nachdruck vor allem gegenüber den eben genannten Geistermächten. Über das *εἰς αὐτὸν ἔκτισται* gibt der zweite Teil des Exkurses Auskunft.

Das Stichwort dieses Abschnittes[1] lautet: *πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν*. Inwiefern kann überhaupt an eine Beziehung zu den *νεκροί* gedacht werden? Offenbar nur, soweit sie derselben Auferstehung teilhaftig werden wie Christus. Das bestätigt auch v. 18a, wenn er von dem Haupt des Leibes, der Gemeinde, spricht. Nach alledem ist hier von dem Vorrang Christi unter den Gläubigen die Rede.

18. *καὶ αὐτός ἐστιν ἡ κεφαλὴ τοῦ σώματος, τῆς ἐκκλησίας,*
ὅς ἐστιν ἀρχή, π ρ ω τ ό τ ο κ ο ς ἐκ τῶν νεκρῶν,
ἵνα γένηται ἐν πᾶσιν αὐτὸς πρωτεύων,
19. *ὅτι ἐν αὐτῷ εὐδόκησεν πᾶν τὸ πλήρωμα κατοικῆσαι*
20. *καὶ δι' αὐτοῦ ἀ π ο κ α τ α λ λ ά ξ α ι τὰ πάντα εἰς αὐτόν,*
(εἰρηνοποιήσας διὰ τοῦ αἵματος τοῦ σταυροῦ αὐτοῦ,)
δι' αὐτοῦ, εἴτε τὰ ἐπὶ τῆς γῆς εἴτε τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς.
21. *καὶ ὑ μ ᾶ ς ποτε ὄντας ἀπηλλοτριωμένους καὶ ἐχθροὺς τῇ διανοίᾳ ἐν τοῖς ἔργοις τοῖς πονηροῖς,*
νυνὶ δὲ ἀ π ο κ α τ ή λ λ α ξ ε ν 22. *ἐν τῷ σώματι τῆς σαρκὸς αὐτοῦ διὰ τοῦ θανάτου . . . . .*

Die Hauptschwierigkeit liegt in dem Verhältnis von *εὐδόκησεν* zu *εἰρηνοποιήσας*. Das Part. Aor. sagt uns über die Zeit nichts Gewisses. Die Friedensstiftung, die Gott[2] durch das „Kreuzesblut“ vermittelt, bildet aber offenbar nicht die Hauptsache. Denn nicht eine Schilderung des Versöhnungswerkes will der Verfasser geben, sondern den Satz beweisen, daß Christus „Haupt des Leibes, der Gemeinde,“ ist. Das tut er, indem er auf den Beschluß Gottes[3] hinweist, in Christus zu

---

1. Dieser Teil reicht bis mit v. 20; v. 21 ist hier hinzugefügt, um die parallele Wendung (*ἀποκαταλλάξαι*) hervorzuheben.

2. *πλήρωμα* bildet das Subjekt, auf das sich auch *εἰρηνοποιήσας* bezieht. Das Genus ist *κατά σύνεσιν* gewählt. (Mit B. Weiß, Text, v. Soden HC geg. Klöpper.)

3. Über den Begriff *πᾶν τὸ πλήρωμα* wird noch zu reden sein. Hier genügt es, ihn nach 2₉ als Bezeichnung Gottes zu fassen.

wohnen und so das Versöhnungswerk zum Abschluß zu bringen. Wenn Christus dadurch Erstgeborener von den *Toten* wird, so scheint es fast, als müßte dieser Beschluß erst zur Ausführung gekommen sein, als Christus bereits unter den Toten weilte. Als Hauptfrage ergibt sich also: wann und auf welche Weise fand die „Versöhnung“ statt?

> Er ist[1] auch das Haupt des Leibes, der Gemeinde[2]; er bildet (auch hier) den Anfang, (ist) Erstgeborener von den Toten, damit er in allen Stücken der Anfänger würde. Denn in ihm beschloß die ganze Gottesfülle zu wohnen und durch ihn alles auf ihn hin zu versöhnen, als der Friedensschluß durch sein Kreuzesblut zu stande gekommen war, (alles), Irdisches wie Himmlisches, durch ihn.[3] Auch euch, die ihr euch einst durch böse Werke als im Herzen (Gott) fremd und feindlich zeigtet — nun hat er euch versöhnt[4], in seinem Fleischesleib durch seinen Tod.

Als Beweis für seine These nennt der Verfasser das Versöhnungswerk Christi. Aber es handelt sich dabei nicht in erster Linie um die Versöhnung der Menschen mit Gott, von der v. 21 redet, sondern um die durch Gottes Fügung zustande gekommene *Versöhnung des Alls mit Christus.*

Inwiefern war eine solche Versöhnung nötig? *τὰ πάντα* hat hier denselben Sinn wie in v. 16 und wird durch fast gleiche nähere Bestimmungen hier wie dort auf Himmel und Erde ausgedehnt. Schon nach Analogie des ersten Abschnitts werden wir vor allem an Geistermächte zu denken haben. Aber auch abgesehen davon kann sich ein Christ jener Zeit das All überhaupt schwerlich anders vorstellen als durch Engelmächte repräsentiert. Es handelt sich also weder um gefallene Engel[5] noch um schädliche Dämonen, sondern um die „Herrscher dieser Welt“[6]. Daß sie Christus feindlich

---

1. Die formelle Ähnlichkeit von v. 17a und v. 18a ist zufällig und beweist nichts für die Struktur des Abschnitts.

2. Gen. appos. oder Apposition — beides ist möglich.

3. Da sich das erste *δι' αὐτοῦ* auf Christus bezieht, muß von *εἰς αὐτόν* und vom zweiten *δι' αὐτοῦ* dasselbe gelten.

4. Die Lesart von B *ἀποκατηλλάγητε* (so B. Weiß) ergibt denselben Sinn.

5. So Lueken in der Gegenwartsbibel z. St.

6. *τὰ ἐπὶ τῆς γῆς* bezieht sich auf den *κόσμος οὗτος*, *τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς* auf die den *κόσμος* repräsentierenden Engel. Zum *κόσμος* ge-

waren, wissen wir aus dem 1. Kor. 2 wie in der Ascensio Jesaiae bezeugten Gedankenkreis: sie veranlaßten ja — freilich ohne ihn zu kennen — seine Kreuzigung.

Wie kam nun die Versöhnung zu Stande? 1. Kor. 15 hören wir von einer Vernichtung der Geister durch Christus in der Endzeit; die messianische Erwartung des Judentums beschäftigt sich gern mit diesem letzen Kampf. Aus Stellen wie Phil. $2_{5\,ff.}$, Rm. 8_{38} spricht dagegen das Bewußtsein, daß Christus dieses sein eigentliches Messiaswerk schon vollbracht habe, daß die Geister ihm bereits untertan geworden sind. Auf welche Weise dies geschehen ist, sagt Paulus an den betr. Stellen nicht. Nach den zu Phil. 2 zitierten Worten Asc. Jes. 10_{12} könnte man auf eine gewaltsame Unterwerfung schließen. Hier an unserer Stelle ist davon keinesfalls die Rede. Die Wahl des Ausdrucks *ἀποκαταλλάσσειν* läßt nur die eine Möglichkeit offen: *Christus hat sich auf friedliche Weise zum Herrn des Alls gemacht.*[1] Denn nach Phil. 2 ist nicht zu beweifeln, daß dies das Resultat der „Versöhnung" sein muß: Christus der von allen — man denke an die Dreiteilung Phil. 2_{10} — verehrte *κύριος*. Und wenn unser Text von einer Versöhnung *εἰς αὐτόν* redet, so stimmt das damit überein: das Ziel der Versöhnung ist die Herrschaft Christi über das All. Und zu dieser universalen, kosmischen Bedeutung des Werkes Christi paßt auch v. 16[b]: *εἰς αὐτὸν ἔκτισται.* Das Ziel der Weltentwicklung ist die Einigung des Universums unter dem Oberhaupt Christus. Hier ist endlich auch die bei 1. Kor. 2 vermutete Durchführung des Gedankens von der kosmischen Bedeutung Christi gegeben (vgl. S. 96).

Zweifelhaft ist die Bedeutung von *εἰρηνοποιήσας*. Da der Kontext von der Beziehung Christi zum Universum redet, kann hier nicht gut der Friede zwischen Mensch und Gott gemeint sein; dieser Gedanke klingt vielmehr erst in *ἐχθρούς* v. 21 an. Gehen wir von der Vorstellung aus, daß die Kreuzigung Christi ein Mißgriff der Geistermächte ist, daß

hören natürlich auch die Menschen, aber an sie ist nicht in besonderem Sinne gedacht.

1. *ἀποκαταλλάσσειν* ist also mit Ewald S. 337 wiederzugeben: „in geordnete Verhältnisse (zurück)bringen." Über das Motiv zur Wahl dieses Ausdrucks s. u.

sie durch diesen Mißgriff ihr Recht auf die Menschen verloren haben (eine Durchführung dieses Gedankens findet sich in dem „Descensus“ der Acta Pilati), daß sich also der Christ frei weiß von der Bedrängung durch feindliche Geistermächte — so werden wir urteilen, daß hier vom Frieden zwischen Gott, Geisterwelt und Menschenwelt die Rede ist.[1]

Immerhin aber muß die Wahl der Ausdrücke *ἀποκαταλλάσσειν*[2] und *εἰρηνοποιεῖν* auffallen. Sie erklärt sich wohl nur, wenn wir bedenken, daß diese Worte sonst vom Verhältnis zwischen Gott und Mensch gelten — vgl. v. 21. Dem Verfasser muß aus irgend einem Grunde daran gelegen sein, *die kosmische und die Erlöser-Bedeutung Christi mit denselben Ausdrücken zu bezeichnen,* sie also zu parallelisieren. Mehr kann hier noch nicht gesagt werden (vgl. aber II.). Daß jedoch *ἀποκαταλλάσσειν* nicht im eigentlichen Sinn, sondern von einer friedlichen Unterwerfung der Geister zu verstehen ist, wird Kol. 2_{15} zeigen.

Parallel mit diesem Ereignis nennt der Verfasser das andere, daß die ganze Gottesfülle in Christus Wohnung nimmt. Nach Phil. 2 können wir auch diese Stelle erklären: was hier mit *πᾶν τὸ πλήρωμα* bezeichnet ist, entspricht der neuen Würde Christi, dem Gott-gleich-sein, die ihm erst bei seiner Erhöhung zuteil geworden ist.[3] Da die Verwandtschaft beider Gedankenkreise auf der Hand liegt, so ist es methodisch unbedenklich, die an die Kolosser gerichteten Worte durch den Satz aus dem Philipperbrief zu erläutern.

Beides, die Erhebung zu der gottgleichen Würdestellung und die Versöhnung der Geisterwelt macht Christus für unseren Schriftsteller zum *πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν.* In dem schon mehrfach erwähnten „Descensus“ wird geschildert, wie der Tod (Hades) alle, die er bisher in Banden gehalten hat, nach Christi glorreichem Einzug in das Todesreich herausgeben

1. Die Allgemeinheit des Ausdrucks verbietet eine genauere Bestimmung. Der Sinn ist: vorher Kampf auf allen Seiten, nun Friede und Einigkeit unter dem gemeinsamen Herrn.

2. *ἀπο—* dient zur Verstärkung. Klöpper, Kommentar 264 A_5 führt Platos Gebrauch von *ἀφιλάσκεσθαι* (de legg. IX 12, p. 873 A) als Beispiel an.

3. So auch Klöpper 254: ein „Gnadenakt, der sich unmittelbar an die Auferweckung Christi angeschlossen, und demselben die innere Ausrüstung zu seiner messianischen Regentenfunktion . . . . verliehen hat.“

muß. Unter diesen Toten ist Christus nun nicht bloß der Zeit nach der erste zum Leben gekommene, sondern überhaupt der Bahnbrecher aus dem Tode zum Leben. Und wie er durch seine Erlösung Haupt des Universums wird (*κεφαλή* in diesem Sinn Kol. $2_{10.19}$, vgl. den „Namen" Phil. 2_9), so gründet diese Vollendung seines Werkes auch die Gemeinde, seinen Leib (Kol. 1_{18}).

Der christologische Exkurs Kol. $1_{15\,ff.}$ führt also den Gedanken der universalen Bedeutung Christi aus; er wird dargetan in zwei Reihen, von denen die erste den Christus seit der Schöpfung zustehenden Vorrang vor aller Kreatur, die zweite seine ihm seit seiner Erhöhung gehörende Würde des Herrn in der Gemeinde behandelt. Erschwert wird das Verständnis vor allem dadurch, daß der zweite Gedanke — abgesehen von der Einwohnung des *πλήρωμα* — bewiesen wird mit der universalen Geltung des Versöhnungswerkes Christi, ein Moment, dessen Betonung trefflich zum Thema des ganzen Exkurses, weniger zu dem Stichwort *πρωτότοκος ἐκ νεκρῶν* paßt. Man hat sich diese Gedankenkreuzung wohl so zu erklären, daß in dem Bestreben, die universale Bedeutung Christi hervorzuheben, der Autor die Frage nicht berücksichtigte, warum die Universalität der Versöhnung (v. 20) Christus gerade zum Haupt der *Gemeinde* (v. 18) macht. Ja, es scheint, als habe er diese Stellung Christi jenem Interesse zu liebe außer Acht gelassen. Nach alledem kommt es ihm vor allem auf den Universalgedanken an; danach erscheint es erklärlich, wenn er die (selbstverständliche) Beziehung des Werkes Christi auf die Menschen v. 18—20 kaum besonders erwähnt, vielmehr erst v. 21 mit *καὶ ὑμᾶς* eine Anwendung auf die Leser macht, dagegen das eigenartigste Moment seines Gedankens, an dem ihm besonders viel liegt, die „Versöhnung" der Geister, unterstreicht und durch Zusätze (v. 20 wie v. 16) auf diese Seite der Bedeutung Christi ausdrücklich hinweist. Berücksichtigen wir dieses Interesse des Verfassers an seinem Gegenstand, so werden wir auch in v. 23 eine Hindeutung auf das Universum finden, wo es vom Evangelium heißt, es sei aller Kreatur unter dem Himmel[1] gepredigt worden.

1. *ὑπὸ τὸν οὐρανόν* schließt die Geister nicht aus, weil doch der *ὑπὸ τὸν οὐρανόν* liegende *κόσμος* durch Engel repräsentiert wird.

In den folgenden Versen spricht der Autor von seiner eigenen Verkündigung, und nennt in diesem Zusammenhang zweimal (v. 26. 27) das Wort *μυστήριον*. Ähnliche Wendungen kommen auch sonst noch vereinzelt im Kolosserbrief vor, und wir werden gut tun, die Hauptgedanken dieser Stellen zusammenzufassen. Von dem Geheimnis Gottes (2_2) oder Christi (so 4_3 die meisten Zeugen, andere lesen *θεοῦ*) heißt es:

1. es war vor den *Äonen* und vor den Geschlechtern *verborgen* 1_{26},

2. es ist jetzt den Heiligen Gottes *geoffenbart* worden, damit Gott den Reichtum der *Herrlichkeit* dieses Geheimnisses unter den Völkern (oder Heiden) kund gäbe $1_{26}{}^{b}$ $_{27}{}^{a}$,

3. Als Inhalt dieses Reichtums (d. h. dieser Herrlichkeit, oder dieses Geheimnisses)[1] wird genannt: Christus unter euch[2], *die Hoffnung auf Herrlichkeit* $1_{27}{}^{b}$.

4. In diesem Geheimnis[3] sind alle Schätze der *Weisheit* und *Erkenntnis* verborgen 2_3.

Die Hauptpunkte dieser Aussagen erinnern an die Gedankenwelt von 1. Kor. 2_6ff. Es hat sich bereits ergeben, daß von jener Stelle zu unserem Brief eine Linie führt, da die Beziehung des Werkes Christi zur Geisterwelt beide Male im Mittelpunkt des Interesses steht. Die Verwandtschaft ist also nicht nur zufällig und formal, sondern im Gegenstand bedingt, und so haben wir das Recht, hier die parallelen Aussagen des ersten Korintherbriefes — ohne jede Rücksicht auf die Frage nach dem Autor des Kolosserbriefes — zur Verdeutlichung des Gedankenkreises heranzuziehen.

1. Kor. 2.	Kol.
7. *λαλοῦμεν θεοῦ σοφίαν ἐν μυστηρίῳ τὴν ἀποκεκρυμμένην*	2_2f. . . . *τοῦ μυστηρίου τοῦ θεοῦ, Χριστοῦ, ἐν ᾧ εἰσιν πάντες οἱ θησαυροὶ τῆς σοφίας καὶ γνώσεως ἀπόκρυφοι*

1. Das Relativum *ὅς* 1_{27} ist von Christus attrahiert. Formell dürfte es wohl von *πλοῦτος* abhängen. Da aber *πλοῦτος, δόξα, μυστήριον* sich der Sache nach hier nahezu decken, so ist auf die Frage kein großes Gewicht zu legen (anders Klöpper, Kommentar 327).

2. *ἐν ὑμῖν* bestimmt *ἐν τοῖς ἔθνεσιν* näher; darum „unter" und nicht „in" (vgl. Haupt b. Meyer[8] 61).

3. Die „Relation" von *ἀπόκρυφοι* zu *μυστήριον* macht es wahrscheinlich (vgl. *ἀποκεκρυμμένον* 1_{26}), daß *ἐν ᾧ* von *μυστήριον* abhängt (v. Soden HC z. St.)

1. Kor. 2.	Kol.
7f. ἣν προώρισεν ὁ θεὸς πρὸ τῶν αἰώνων .... ἣν οὐδεὶς τῶν ἀρχόντων τοῦ αἰῶνος τούτου ἔγνωκεν	1 26. τὸ μυστήριον τὸ ἀποκεκρυμμένον ἀπὸ τῶν αἰώνων καὶ ἀπὸ τῶν γενεῶν
10. ἡμῖν δὲ ἀπεκάλυψεν ὁ θεός	1 26. νῦν δὲ ἐφανερώθη τοῖς ἁγίοις αὐτοῦ
7. 9. εἰς δόξαν ἡμῶν .... ἃ ἡτοίμασεν ὁ θεὸς τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν	1 27. Χριστὸς ἐν ὑμῖν, ἡ ἐλπὶς τῆς δόξης

Daraus ergibt sich folgendes für das Verständnis der fraglichen Worte des Kolosserbriefs: Unter den „Äonen und Geschlechtern“, denen das Geheimnis verborgen war, sind in erster Linie die Geister gemeint; sie erkannten die Herrlichkeit Christi nicht, eben weil sie das „Geheimnis“ nicht kannten. Diese Herrlichkeit hat Gott in Christus den „Heiligen“ geoffenbart. Christi Menschwerdung gibt ihnen eine Hoffnung auf Herrlichkeit. Wem er gepredigt wird (*Χριστὸς ἐν ὑμῖν*), der hat diese Hoffnung. Das ist der Sinn des *Χριστὸς ἐν ὑμῖν, ἡ ἐλπὶς τῆς δόξης*. Es ist begreiflich, daß der Verfasser gerade die Herrlichkeit dieses Geheimnisses für die Heiden (1 27a) besonders betont; denn das ist ja das neue Moment an dieser Verkündigung, daß auch den Heiden der Zugang zur göttlichen *δόξα* offen steht.

Sieht man aber das Geheimnis lediglich in der Berufung der Heiden[1], so ist erstens nicht erklärt, warum dies ein nur den Heiligen geoffenbartes Geheimnis ist; v. 26 läßt in seiner Verwandtschaft mit 1. Kor. 2 darauf schließen, daß es sich dabei um himmlische Dinge, um die *δόξα*, handelt. Sodann kommen die Worte *ἡ ἐλπὶς τῆς δόξης* nicht zu ihrem Recht. Endlich erklärt man dann die Stelle einseitig nach Eph. 3 9. 10, wo nicht, wie 1. Kor. 2, dieselben, sondern ganz andere Interessen maßgebend sind, als wir sie im Kolosserbrief beobachten. (Vgl. den Abschnitt über den Epheserbrief.)

1. „Daß Christus bis in euer abgelegenes Heidenland gedrungen ist“ (v. Soden HC). — Nichts gibt übrigens Veranlassung, das erste Glied hypothetisch zu fassen: „wenn ihr nur Christum bei euch habt“ . . . (so Ewald z. St.). Vielmehr enthält die Formel den Aussagesatz: die Predigt von Christus (genauer, wie oben gezeigt, von der *δόξα Χριστοῦ* und von seiner Menschwerdung), die zu euch gedrungen ist, gibt euch Hoffnung auf *δόξα*.

Wie sehr aber in unserem Schreiben der Ton auf dieser Hoffnung liegt, das beweisen die Anspielungen des Autors auf dieses Erbe, das der Christen wartet. Oben ist bereits eine der hierher gehörigen Stellen besprochen worden: 1_{12} *εἰς τὴν μερίδα τοῦ κλήρου τῶν ἁγίων ἐν τῷ φωτί.* Außerdem sind zu nennen: 1_{5} *διὰ τὴν ἐλπίδα τὴν ἀποκειμένην ὑμῖν ἐν τοῖς οὐρανοῖς*; 1_{23} *μὴ μετακινούμενοι ἀπὸ τῆς ἐλπίδος τοῦ εὐαγγελίου*; 3_{4} *ὅταν ὁ Χριστὸς φανερωθῇ, ἡ ζωὴ ὑμῶν, τότε καὶ ὑμεῖς σὺν αὐτῷ φανερωθήσεσθε ἐν δόξῃ*; 3_{24} *ἀπὸ κυρίου ἀπολήμψεσθε τὴν ἀνταπόδοσιν τῆς κληρονομίας.* Die Herrlichkeit ist bereits im Himmel für die Christen niedergelegt (1_{5}). Wenn der alte Äon dem neuen weicht, dann wird sie offenbar. Darum steht diese Herrlichkeit naturgemäß im Gegensatz zu den „Äonen" und „Geschlechtern". In Christus fühlt sich der Christ frei von deren Zwang. So klingt als Grundton durch das ganze Kapitel hindurch, daß, wie Christus, so auch der Christ die Geisterwelt überwunden hat.

Warum der Autor seine Gedanken gerade auf diese Vorstellungen richtet, zeigt der polemische Teil des Briefes (2_{4}—3_{4}), der gegen die „Irrlehrer" gerichtet ist, von denen unter III im Zusammenhang die Rede sein wird. Das Thema dieses Teils kann man in 2_{8} finden:

> *βλέπετε μή τις ὑμᾶς ἔσται ὁ συλαγωγῶν διὰ τῆς φιλοσοφίας καὶ κενῆς ἀπάτης κατὰ τὴν παράδοσιν τῶν ἀνθρώπων, κατὰ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου καὶ οὐ κατὰ Χριστόν.*
>
> Gebt acht, daß euch nicht jemand fange durch die Philosophie und leeren Trug von Menschen überliefert, der sich an die Elemente der Welt und nicht an Christus hält.

Zwei Prinzipien der „Philosophie" der Gegner werden genannt: *κατὰ τὴν παράδοσιν τῶν ἀνθρώπων* und *κατὰ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου.* Keins von beiden ist die Erklärung zum anderen; beide stehen selbständig nebeneinander, Christus ist als Gegensatz zu den Elementen gedacht. Dann ist es nicht zuviel behauptet, wenn man *κατὰ τὴν παράδοσιν τῶν ἀνθρώπων* für das Formalprinzip der Gegner erklärt; das Materialprinzip bilden die *στοιχεῖα.* Hier fordert nun der Gegensatz zu Christus, unter diesen Elementen Personen zu verstehen und nicht elementare Weisheit; eine solche Bestimmung würde außerdem auch wenig zur Charakteristik der Gegner,

auf die es dem Verfasser hier doch anzukommen scheint, beitragen. Sollen die *στοιχεῖα* aber Personen sein, so müssen wir in ihnen Geistermächte sehen (vgl. Exkurs III und die Bemerkungen zu Gal. 4_3). Es handelt sich also um eine Lehre oder Religion voll besonderer Beziehung zu den Engeln. Denn das Heidentum oder Judentum, etwa im Sinne von Gal. 4, kann hier nicht gemeint sein. Bezeichnet der Autor jene Lehre als Philosophie, wohl mit dem Namen, den sie sich selbst beilegte, so weist das auf eine besondere Weisheit, nicht auf die Gottesverehrung der vorchristlichen Menschheit im allgemeinen.

So ist das Thema für die folgenden Ausführungen angegeben: es gilt die Irrlehre von den *στοιχεῖα* zu widerlegen. Schon die Gegenüberstellung von Christus und den Elementen hat gezeigt, was dem Autor zunächst am Herzen liegt: er will die Widersinnigkeit des Materialprinzips der Gegner dadurch beweisen, daß er die Erhabenheit seines eigenen Glaubensgrundes, Christi, über die *στοιχεῖα* dartut. Das geschieht in v. 9—15. Dabei klingen naturgemäß Töne an, die uns schon aus dem ersten Kapitel vertraut sind, und wir sehen jetzt, daß jene Ausführungen des ersten Teils bereits auf die Polemik des zweiten zugeschnitten waren.

2_9. *ὅτι ἐν αὐτῷ κατοικεῖ πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος σωματικῶς,* 10. *καὶ ἐστὲ ἐν αὐτῷ πεπληρωμένοι, ὅς ἐστιν ἡ κεφαλὴ πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας.*[1]

Denn in ihm wohnt die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig und ihr seid in ihm dieser Fülle teilhaftig, in ihm, dem Haupt jeder Herrschaft und Gewalt.

Die Worte wollen die überragende Bedeutung Christi schildern, um dadurch gegen die Geltung der *στοιχεῖα* als eines religiösen Prinzips zu polemisieren. Dann werden wir vermuten können, daß mit *ἀρχή* und *ἐξουσία* dieselben Wesen gemeint sind, die oben *στοιχεῖα* heißen. In der Tat sind, wie wir schon aus 1. Kor. 8 und Gal. 4 wissen, dieselben Mächte, die Herrscher dieses Äons, unter den mannigfaltigsten Bezeichnungen wie *στοιχεῖα, κύριοι, ἐξουσίαι, δυνάμεις* usw. zu verstehen. Dabei ist nicht ausgeschlossen, daß durch *στοιχεῖα*

1. Die sich bei einigen Zeugen findende Variante *ἐκκλησίας* ist wohl aus 1_{18} eingedrungen.

ein engerer Kreis unter diesen Wesen bestimmt wird, und hier denkt der Verfasser bei ἀρχή und ἐξουσία zweifellos in erster Linie an die Weltelemente. Auf sie ist die Lehre der Gegner gegründet, der Autor weist auf Christus hin, der viel mehr ist als alle *στοιχεῖα*. Wenn er in diesem Zusammenhang ein Gut nennt, das Christus besitzt und das durch ihn zu erlangen ist, so müssen die Kolosser dasselbe Gut wohl bei den Engelmächten gesucht haben: dieses Gut ist das πλήρωμα τῆς θεότητος[1], das völlig in Christus Wohnung genommen hat; wer von den Menschen Anteil an dieser göttlichen Fülle bekommt, ist ein πεπληρωμένος, — der Anklang des Wortes an πλήρωμα ist offenbar beabsichtigt. Solche „Gotterfüllte" suchten die Gegner in Kolossä offenbar durch Vermittlung der „Herrscher dieser Welt" zu werden.

Die folgenden Verse reden von dem durch Christus eröffneten Heilsweg; als Heilstaten Gottes, durch die er diesen Weg frei gemacht hat, wird neben der Sündenvergebung und der Tilgung der „Schuldschrift" auch die Besiegung der Geistermächte genannt.

2 15. (ὁ θεός v. 12) *ἀπεκδυσάμενος τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς ἐξουσίας ἐδειγμάτισεν ἐν παρρησίᾳ, θριαμβεύσας αὐτοὺς ἐν αὐτῷ.*

In diesem Text bieten das erste und das letzte Wort besondere Schwierigkeiten. Versucht man in ἀπεκδυσάμενος die Medialform zum Ausdruck zu bringen, so ergibt sich der Sinn: Gott hat *sich* die Geistermächte ausgezogen.[2] Da nun nach der zu Grunde liegenden Vorstellung diese Geistermächte sich nicht in Gottes unmittelbarer Umgebung befinden, kann der Autor nicht diese Bedeutung gemeint haben; wir werden uns damit bescheiden müssen, daß das Medium hier das Aktivum vertritt[3] und ἀπεκδύομαι gleich att. ἀποδύω, ἐκδύω = spoliare[4] ist, also = ausziehen, entkleiden mit der

1. πλήρωμα „als polemischer Kunstausdruck" vgl. Baldensperger, Prolog des vierten Evangeliums 47.

2. Hofmann, Heil. Schrift IV 2, 82, Everling a. a. O. 95. — Dagegen fassen Haupt bei Meyer[8], B. Weiß (Text) z. St. ἀπεκδυσάμενος aktivisch.

3. Vgl. Blaß, Neutestamentliche Grammatik[2] § 551.

4. Act. Pil. XXIII (Descens. VII) fragt Hades den Satan: δι' ποίαν ἀνάγκην ᾠκονόμησας σταυρωθῆναι τὸν βασιλέα τῆς δόξης εἰς τὸ ἐλθεῖν ὧδε καὶ ἐκδῦσαι ἡμᾶς;

selbstverständlichen Beziehung auf Waffen, Rüstung und dergl., d. h. überwinden, entwaffnen. — ἐν αὐτῷ am Ende des Satzes hat man auf σταυρός[1] und auf χειρόγραφον[2] bezogen. Allein 1. stehen in v. 14 und 15 parallel zwei Part. Aor., die beide zu dem Subjekt von v. 13 gehören. Es liegt darum näher, die Erklärung für ἐν αὐτῷ in v. 13 zu suchen (dort steht sie in: σὺν αὐτῷ). 2. σταυρός spielt in v. 14 eine so nebensächliche Rolle, daß eine Beziehung auf dieses Wort schwer anzunehmen ist. 3. ἐν τῷ χειρογράφῳ θριαμβεύειν wäre gewagt, wo es sich um die Tilgung der Schuldschrift handelt. 4. Χριστός kommt in v. 11 zum letzten Male vor und wird dann in v. 12 zweimal, in v. 13 einmal durch αὐτὸς wiedergegeben. So kann in v. 15 dasselbe Wort zwanglos in demselben Sinn verstanden werden.[3]

(Gott hat) die Mächte und Gewalten, nachdem er sie entwaffnet, öffentlich an den Pranger gestellt, in Christus über sie triumphiert.

Gott hat durch Christi Werk über „die Mächte und Gewalten" triumphiert — es kann sich nur um die Mächte handeln, von denen der Verfasser v. 10 spricht, und der Zweck dieses Satzes kann nur der sein, dem der ganze Abschnitt dient: die Geltung der στοιχεῖα herabzusetzen. Es ist also das Ereignis gemeint, dessen Resultat die Verehrung Christi als des κύριος (Phil. 2), seine Erhöhung als πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν (Kol. 1_{18}) zum „Haupt jeder Macht und Gewalt" ist — jenes Ereignis, das andrerseits das Bewußtsein der Christen, von dem Druck und Zwang durch Geistermächte frei zu sein, begründet (vgl. Gal. 4_{3-9}, Rm. 8_{38}). Die Tatsache selber wird nicht nach ihrem Vollzug, sondern nach ihrem Erfolg beschrieben; in ähnlicher Weise hatten wir schon ἀποκαταλλάξαι 1_{20} verstanden: die Geistermächte werden nicht vernichtet, sondern auf friedliche Weise unterworfen. Der Nachdruck liegt hier auf dem Hauptverbum ἐδειγμάτισεν ἐν

1. B. Weiß, Text; Haupt bei Meyer[8] z. St.

2. v. Soden HC. — Das Ereignis, das in v. 15 beschrieben wird, ist aber mit dem in v. 14 erwähnten keineswegs identisch, sondern folgt diesem zeitlich nach.

3. Vgl. Klöpper, Kommentar 423 A1; neuerdings auch Ewald bei Zahn z. St.

παρρησίᾳ; eine Illustration dazu bietet der Bericht der Ascensio Jesaiae von der Auffahrt Christi zum Himmel. „Wie ist unser Herr herabgekommen und wir merkten nicht die Herrlichkeit, die sich über ihm befand?“ fragen die überraschten Engelmächte. So wird aus der Auffahrt Christi ein Triumphzug Gottes (*θριαμβεύσας αὐτοὺς ἐν αὐτῷ*). Vorhergegangen ist eine Unterwerfung der Geister, jene Tat Gottes in Christo, die 1_{20} mit *ἀποκαταλλάσσειν*, hier mit *ἀπεκδύεσθαι* wiedergegeben ist. Dort wurde das auffallende Wort verständlich als Parallele zur „Versöhnung“ der Menschen; ob wir hier das gleiche Motiv annehmen dürfen? Der Verfasser hat eben 2_{11} von dem Werk Christi an den Kolossern als von einer *ἀπέκδυσις τοῦ σώματος τῆς σαρκὸς* gesprochen; kam es ihm etwa auch hier darauf an, mit demselben Wort die Wirkung Christi auf die Geister- und auf die Menschenwelt zu bezeichnen?

Hat der Autor bisher die Lehre der Gegner bekämpft, so wendet er sich nun gegen die Umsetzung dieser Lehre ins Leben ($2_{16\text{ff.}}$). Die Schwierigkeit der folgenden Worte besteht darin, daß die eigene Selbsteinschätzung der „Irrlehrer“, die Terminologie, die sie selbst anwenden, friedlich neben harten, verurteilenden Worten[1], neben der Bewertung der Gegner durch den Autor steht. Die Stellen, an denen dieser, wie mir scheint, mit Worten der Gegner redet, sind im Text durch Anführungsstriche kenntlich gemacht.

2_{16}. *μὴ οὖν τις ὑμᾶς κρινέτω ἐν βρώσει ἢ ἐν πόσει ἢ ἐν
μέρει ἑορτῆς ἢ νουμηνίας ἢ σαββάτων,* 17. *ἅ ἐστιν σκιὰ τῶν
μελλόντων, τὸ δὲ σῶμα τοῦ Χριστοῦ.* 18. *μηδεὶς ὑμᾶς κατα-
βραβευέτω θέλων ἐν ‚ταπεινοφροσύνῃ‘ καὶ ‚θρησκίᾳ τῶν ἀγ-
γέλων‘, ἅ*[2] *ἑόρακεν ἐμβατεύων, εἰκῇ φυσιούμενος ὑπὸ τοῦ
νοὸς τῆς σαρκὸς αὐτοῦ,* 19. *καὶ οὐ κρατῶν τὴν κεφαλήν, ἐξ
οὗ πᾶν τὸ σῶμα διὰ τῶν ἁφῶν καὶ συνδέσμων ἐπιχορη-*

---

1. Dazu gehören *ἐμβατεύων* (s. dazu S. 141_3), *εἰκῇ φυσιούμενος* . . . . sicher; offenbar aber auch *κατὰ τὰ ἐντάλματα καὶ διδασκαλίας τῶν ἀνθρώπων* (vgl. $2_{8.14.20}$. *παράδοσις, δόγματα, δογματίζεσθαι*) und — trotz der schwer zu gewinnenden Anknüpfung — *πρὸς πλησμονὴν τῆς σαρκός*, das für hellenistisch redende und empfindende Menschen wohl zweifellos einen verächtlichen Klang hat und darum m. E. nicht mit *ἐν τιμῇ* verbunden werden darf.

2. Einige Zeugen fügen *μή* ein. Dem Verfasser kommt es aber nicht auf die Unwirklichkeit, sondern auf die Nutzlosigkeit der Visionen an.

γούμενον καὶ συμβιβαζόμενον αὔξει τὴν αὔξησιν τοῦ θεοῦ. 20. εἰ ἀπεθάνετε σὺν Χριστῷ ἀπὸ τῶν στοιχείων τοῦ κόσμου, τί ὡς ζῶντες ἐν κόσμῳ δογματίζεσθε· 21. μὴ ἅψῃ, μηδὲ γεύσῃ, μηδὲ θίγῃς, 22. ἅ ἐστιν πάντα εἰς φθορὰν τῇ ἀποχρήσει, κατὰ τὰ ἐντάλματα καὶ διδασκαλίας τῶν ἀνθρώπων; 23. ἅτινά ἐστιν λόγον μὲν ἔχοντα σοφίας ἐν ‚ἐθελοθρησκίᾳ' καὶ ‚ταπεινοφροσύνῃ' καὶ ‚ἀφειδίᾳ σώματος', οὐκ ἐν τιμῇ τινι πρὸς πλησμονὴν τῆς σαρκός.

So soll euch denn niemand richten im Punkte des Essens oder Trinkens oder des Feierns von Festen, Neumonden, Sabbathen; das ist ja alles nur ein Schatten des Zukünftigen, des wirklichen Leibes, der Christus angehört. Keiner soll euch um den Siegespreis bringen, der es versuchen will[1] mit angeblicher Demut und Engeldienst[2], der auf Gesichte pocht[3], in Wahrheit aber grundlos aufgeblasen ist von seinen fleischlichen Gedanken, der sich nicht hält an das Haupt, von dem aus doch durch Gelenke und Bänder der ganze Leib versorgt und zusammengehalten wird, damit er auf diese Weise in seinem gottgeordneten Wachstum zunehme.[4] Wenn ihr mit Christus den Weltelementen abgestorben seid, was lasset ihr euch mit Satzungen bedrücken, als lebtet ihr noch in der Welt? So z. B.: „Du sollst nicht anfassen, du sollst nicht kosten, du sollst nicht berühren" — und zwar das, was doch alles zum Verzehrtwerden im Gebrauch bestimmt ist[5] — da

1. Oder Hebraismus = חָפֵץ בְּ, der Wohlgefallen hat (Hpt. Ew.). Eine Entscheidung wage ich nicht zu geben.

2. Ewald's Deutung des τῶν ἀγγέλων als Gen. qual. hängt mit seiner Erklärung von στοιχεῖα zusammen; er will dem Gegensatz gegen die Engelverehrung, der sich m. E. schon Kap. 1 bemerkbar macht, in Kol. tunlichst keine Bedeutung zuerkennen.

3. Trotz Haupt's unter Hinweis auf 2. Makk. 2 30 gegen v. Sodens Deutung (in malam partem) geltend gemachten Bedenken möchte ich an jener Deutung festhalten, weil sie sich aus der Grundbedeutung des Wortes leicht ableiten läßt, vgl. deutsch „auf einem Prinzip herumreiten." Ewald vermutet ἅμετρο κενεμβατεύειν.

4. Die Wahl der Präposition ἐξ οὗ ist erfolgt mit Rücksicht auf die Participia.

5. B. Weiß. Übs. faßt den Relativsatz noch als Meinung der δογματίζοντες. Aber diesen galt schon das Berühren bestimmter Dinge als verderblich (so faßt Weiß εἰς φθοράν), nicht erst der Verbrauch.

handelt ihr nach Menschensatzungen und Menschenlehren.[1] Das alles[2] steht freilich im Geruch der „Weisheit“ und gilt als „persönlicher Kultus“, „Demut“, „Leibesaufopferung“, ist aber nichts Ehrenhaftes, sondern fleischliche Befriedigung.[3]

Die Worte geben einen Überblick über die praktische Bedeutung der *στοιχεῖα*-Verehrung. Zu ihrer Charakteristik werden genannt: *θρησκία τῶν ἀγγέλων, ταπεινοφροσύνη, ἐθελοθρησκία, ἀφειδία σώματος* — alles Wörter, die offenbar dem Sprachgebrauch der Gegner entnommen sind.

Engeldienst — bedurfte es noch eines Beweises für die angelologische Bedeutung von *στοιχεῖον*, so liefert ihn dieser Ausdruck: das Materialprinzip der „Irrlehre“ heißt: *κατὰ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου*, ihr Kultus wird bezeichnet als *θρησκία τῶν ἀγγέλων*, *στοιχεῖον* kann notorisch die Bedeutung „Geistwesen“ haben — so schließen sich diese Momente zu einer Beweiskette zusammen, die das harte Urteil, lediglich einer Modemeinung zu entstammen[4], nicht verdient. Weswegen der Engelkult als Demut gilt, ist leicht zu erraten: Man strebt nicht eine direkte Verbindung mit Gott an, sondern bescheidet sich in einer Unterwürfigkeit, die dem Autor als Aufgeblasenheit erscheint (2_{18}), mit den Elementarmächten der Welt. Ein „persönlicher“ oder „selbstgewählter“ Dienst aber kann diese Religion heißen, wohl weil man sich etwas darauf einbildet, daß jeder einzelne selbst — ohne Priesterhilfe, wie sie in heidnischen Kulten geboten war — den Weg zu den Engeln beschreiten konnte.[5] Wie das geschieht, sagt v. 18:

---

1. *κατά* . . . . gehört grammatisch zu *δογματίζεσθε*.

2. *ἅτινα* bezieht sich auf *ἐντάλματα*, nicht auf *ἅ*.

3. Der Rahmen der Konstruktion ist: *ἅτινά ἐστιν* . . . . . . *πρὸς πλησμονὴν τῆς σαρκός*. Alles dazwischen stehende ist freilich fraglich (Haupt 118_1: „unüberwindliche Schwierigkeit“). Ich glaube aber eher, daß der Vf. hier in kurzen, grammatisch kaum verbundenen Thesen seine Meinung sagt, als daß er sich in der komplizierten Konstruktion ausdrückt, die Ewald 405 ff. ihm zuschreibt.

4. Ewald bei Zahn zu 2_8 S. 367: „nicht in vielen Fällen dürfte es so deutlich wie hier zutage treten, wie auch auf dem Gebiete der Exegese gewisse einem allgemeinen Zug des wissenschaftlichen Betriebs entgegenkommende Moden Einfluß gewinnen.“

5. Weil *ἐθελοθρησκία* mit *ταπεινοφροσύνη* und *ἀφειδία σώματος* zusammen steht, hat es wohl nicht als Urteil des Verf. (Jülicher, Einl. [3. 4.] 104: „Willkürreligion“) zu gelten, sondern als Terminus der Gegner selbst.

durch Visionen. Nun fällt es dem Verfasser nicht ein, die Geltung der Visionen zu bekämpfen oder ihre Realität zu bestreiten; er bekämpft dies, daß sich jene Leute dabei an Engel halten und nicht an das Haupt, Christus. Endlich gehört zu der „Irrlehre" noch eine besondere Askese. Auch dies Moment hängt irgendwie mit dem Engelkult zusammen, denn nach v. 20 muß eine Überwindung der *στοιχεῖα*-Verehrung auch das Freiwerden von den *δόγματα* (v. 21) zur Folge haben. Dem Autor gilt die Askese als fleischlich (v. 23). Alle diese Aussagen sind noch in einen besonderen Zusammenhang zu stellen (s. S. 151). Hier kommt es auf den Hauptvorwurf an, den der Autor seinen Gegnern in v. 19 macht: *οὐ κρατῶν τὴν κεφαλήν*. Der Kopf regiert den ganzen Leib, so ist Christus das Haupt nicht nur der Gemeinde (1_{18}), sondern auch der Engel (2_{10}), mithin des ganzen Universums (2_{19})[1]. Es ist nun Torheit, sich, wie die Gegner es tun, an Teile des Leibes zu halten, wo der Zugang zum „Haupt" jedem offen steht.

II.

Wir finden für unser Problem wesentliche Aussagen im ersten und zweiten Teil des Kolosserbriefes. Der zweite Teil (2_4—3_4) ist durchaus der beherrschende. Hier merkt man, worauf es dem Verfasser ankommt, theoretisch wie praktisch: *κατὰ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου* aus- und *κατὰ Χριστόν* zu unterstreichen. Die Aussagen über die Geistermächte lassen sich bequem unter dies Thema einordnen. Aber auch das erste Kapitel gehört hierher. Der große christologische Abschnitt des ersten Teils schildert Christus als den *πρωτότοκος πάσης κτίσεως* und als den *πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν* — aber beide Male wird in auffallender Weise auf die Engel Rücksicht genommen; zuerst, indem sie unter allen Kreaturen besonders genannt werden (1_{16}), sodann, indem ihre Unterwerfung („Versöhnung") als ein Hauptmoment in Christi Wirksamkeit hervorgehoben wird, durch das er (abgesehen von der Einwohnung des *πλήρωμα*) die besondere Würdestellung (*πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν*) erlangt hat. Wesen und Wirken Christi

1. Der Gegensatz: *θρησκία τῶν ἀγγέλων* läßt bei *σῶμα* zunächst an die himmlische Welt denken. Aber der Sinn von 1_{18} ist eingeschlossen.

werden also hier mit dem deutlich spürbaren Interesse geschildert, seinen Vorrang vor den Engeln darzutun, d. h. mit dem Interesse, das den zweiten Teil des Briefes trägt. Der erste Teil enthält also schon eine verborgene Spitze gegen die Irrlehrer, wenn diese auch hier noch nicht genannt werden.[1] Das ist bei kritischen Untersuchungen des Briefes im Auge zu behalten.

Solche Untersuchungen haben sich in der Hauptsache mit den Teilen des Briefes befaßt, die uns hier interessieren. Darum muß auch hier, wenn auch nur in einer Übersicht, auf das Echtheitsproblem eingegangen werden.

Mancherlei Einwendungen sind schon gegen die Struktur des ersten Kapitels erhoben worden[2]. In der Tat erscheint der christologische Exkurs 1_{15-20} auf den ersten Blick unvermittelt und unbegründet. Es handelt sich vorher (v. 10) und nachher (v. 22) um den würdigen, untadeligen Wandel der Leser. Dazwischen steht eine christologische Erörterung, die manche fremdartige Aussage bietet. Sollte sie, so hat man gefragt, wirklich von der Hand des Paulus stammen? Durch solche Zweifel ist man entweder zu einer Interpolationshypothese[3] gedrängt worden oder hat die durch Untersuchung des Briefganzen gewonnene Annahme der Unechtheit[4] damit bekräftigt. Allein gerade wenn man hier den wirklichen Paulus, nicht einen Interpolator oder anonymen Verfasser, reden hört, bietet die formale Seite dieses Kapitels nichts Auffallendes. Wir schließen aus Stellen wie 1. Kor. 16_{21}, Gal. 6_{11}, vielleicht auch 2. Kor. 10_{1}, zu denen noch das Zeugnis uns im Original erhaltener antiker unliterarischer Briefe hinzukommt,[5] daß Paulus seine Briefe zum guten Teil diktiert

1. Gegen diese Beziehung hat sich neuerdings wieder Ewald bei Zahn 315 ff. gewendet. Allein er erkennt auch die angelologische Bedeutung von *στοιχεῖον* nicht an und zeichnet so ein anderes Bild von den „Irrlehrern".

2. Vgl. H. J. Holtzmann, Kritik der Epheser- und Kolosserbriefe (1872), 149.

3. So nach Hitzigs Vorgang Holtzmann (a. a. O.), Weizsäcker (Apost. Zeitalter[2] 545), Pfleiderer (Urchristentum[2] I 190) u. a.

4. So vor allem die älteren Tübinger.

5. Vgl. Deißmann, Licht vom Osten 105, Anm. 5; 110. — So beweist z. B. der von Deißmann Abb. 20 wiedergegebene, im Reichspostmuseum zu Berlin befindliche Brief-Papyrus des ägyptischen Ölbaumpflanzers Mystarion

hat. Wir erklären uns mit diesem Umstand das Vorhandensein zahlreicher Exkurse in den echten Paulusbriefen; wir finden es nicht auffallend, daß Paulus 1. Kor. 2_{6-16} oder 1. Kor. 13 oder Phil. 2_{5-11} vom Gegenstand seiner Erörterungen abschweift und auf Gebiete übergeht, die ihm in dem betr. Brief besonders wichtig erscheinen. Auch die Länge der Konstruktion (Kol. 1_{9-16} oder $_{17}$ und 2_{8-12}) ist in den anerkannten Briefen nicht ohne Parallele (Rm. 1_{1-7}, Phil. 3_{8-11}). Wir kennen nun das Interesse, das einen Paulus im Kolosserbrief zu solchem Exkurs bewegen konnte. Es war das Interesse der Ketzerbestreitung. Und wenn er in Besorgnis um die bedrohte Gemeinde schon im vorbereitenden Abschnitt auf den Punkt hinwies, auf den es ihm ankam, dann darf man diesen Exkurs nicht nach allzustrengem architektonischem Schema messen.

Allein viel schwerer wiegende Bedenken werden gegen die Echtheit des Briefes erhoben; sie betreffen sein Sprachgut und seine Theologie. Da die Sprache vom Inhalt abhängig ist, sei dieser zuerst behandelt. Pfleiderer[1] hat in acht Punkten die Gedanken des Briefes zusammengestellt, die der Kritik bedenklich erschienen sind. Davon beziehen sich Punkt 3 (Schätzung der Leiden des Paulus 1_{24}[2]) und 4 (Bezeichnung der Taufe als *περιτομὴ ἀχειροποίητος* 2_{11}[3]) auf Einzelheiten, die nicht in den Rahmen unserer Untersuchung

(13. Sept. 50 n. Chr.), daß, wie die Handschrift zeigt, die Schreiber wechseln, ohne daß dieser Wechsel im Text angedeutet wird: Schluß und Adresse stammen von anderer Hand, d. h. wohl von Mystarion selbst. Ähnlich kann es mit dem Schluß der Paulusbriefe also auch da stehen, wo wir nichts über das Diktat aus dem Text entnehmen können.

1. Urchristentum[2] I 189 f.

2. *ἀναπληροῦν τὸ ὑστέρημά τινος* bringt m. E. einfach den Gedanken der Stellvertretung zum Ausdruck, ohne daß *ὑστέρημα* immer eine Notlage bezeichnet, vgl. 1. Kor. 16_{17}, Phil. 2_{30}; Kol. 1_{24} bezeichnet *ἀνταναπληροῦν τὸ ὑστέρημα τῶν θλίψεων τοῦ Χριστοῦ* nicht eine Heilskraft der Leiden (so Pfleiderer a. a. O.), sondern die wohl aus dem Mysteriendienst stammende Schätzung der Trübsale als Nachbildung der Leiden Jesu; diese Stellvertretung Christi durch Paulus kommt dem *σῶμα Χριστοῦ* zu gut — und dieser „Leib“ ist die Gemeinde.

3. Hier, wo es sich um die Bekämpfung von *δόγματα* handelt, ist es nicht auffällig, wenn Paulus den Vorrang des neuen Bundes vor dem alten in diesem Gleichnis wiedergibt. Vgl. 2. Kor. 3_{3}.

gehören; die Erledigung von Punkt 5 aber hängt mit Punkt 1 und 2 zusammen: denn der kosmische Gegensatz in $3_{2.5}$ entspricht der ganzen kosmischen Gedankenreihe des Briefes; auch die Wendung, daß Christus als Haupt des Leibes, der Gemeinde (1_{18}), gilt (Punkt 7 bei Pfleiderer), muß mit dem Interesse des Briefes am Universum und an Christus als dem Haupt dieses Universums erklärt werden. Es bleiben also vier Punkte: 1) die Vorstellung von Christus als metaphysischem Weltprinzip, 2) die kosmische Beziehung des Werkes Christi, 3) die Redewendung von der *σκιὰ τῶν μελλόντων*, 4) der Mysteriumsgedanke.

1. Bereits 1. Kor. 8_6 hat Paulus Christus als Schöpfungsprinzip genannt. An und für sich kann darum der unter 1) markierte Gedanke nicht als unpaulinisch beurteilt werden. Allerdings scheint eine Konkurrenz mit der Idee vom himmlischen Menschen vorzuliegen; allein man darf im allgemeinen Widersprüche zweier Gedankenreihen in paulinischen Briefen nicht durch Zweifel an der Echtheit der einen Reihe lösen wollen. In der Religion des Paulus liegen Vorstellungen nebeneinander, die sich nicht gegeneinander ausspielen lassen. Sodann findet sich die Idee vom Himmelswesen Christus bei Paulus öfter, als man für gewöhnlich anzunehmen pflegt.[1]

2. Die Aussagen über die kosmische Bedeutung des Werkes Christi sind, wie wir sahen, in Verbindung zu bringen mit dem 1. Kor. $2_{6\,ff.}$, auch Phil. $2_{5\,ff.}$ bezeugten Gedankenkreis. Ist der Tod Christi das Werk feindlicher Geister, so muß sein Sieg über den Tod auch ein Sieg über Geister sein. Schwierigkeiten ergeben sich nur bei der Frage, wann dieser Sieg errungen wird. 1. Kor. 15 verlegt ihn mit aller Deutlichkeit in die Zeit der messianischen Endherrschaft; nach dem Kolosserbrief hat er bereits bei der Erhöhung Christi stattgefunden. Macht dieser Widerspruch die Echtheit des Kolosserbriefes nicht unmöglich?

So falsch es ist, hier eine Vermittlungslinie zu ziehen, den Sieg Jesu über die Geister mit seinem Tod beginnen und mit dem Messiassieg im „Zwischenreich“ endigen zu lassen, und so den Unterschied der Betrachtungsweisen, der zwischen

---

1. Vgl. Brückner, Entstehung der paulinischen Christologie 30 ff.

1. Kor. 15 und Kol. 1. 2 besteht, zu verkennen, so sehr erscheint doch auf der anderen Seite Vorsicht bei der Beurteilung dieser Widersprüche geboten, eben um jenes fundamentalen Unterschiedes in der Art der Betrachtung willen. Denn 1. Kor. 15 enthält Gedanken, die bei dem Paulus des Philipperbriefs mindestens in den Hintergrund gedrängt sind. Die realistische Eschatologie, wie sie 1. Kor. 15 zeichnet, ist für Paulus aufs engste verbunden mit der Hoffnung, die Weltumwandlung noch zu erleben (1. Kor. $15_{51.\,52}$). Je mehr diese Hoffnung schwindet (2. Kor. 5_{1-10}), desto mehr wird die Aufmerksamkeit des Apostels vom Weltende abgelenkt und auf das eigene Ende gerichtet. Dabei werden Vorstellungen in den Vordergrund gerückt, die bisher vor der Wucht und Gewalt der eschatologischen Erwartung zurücktraten. So geschieht es auch mit dem Glauben, daß der entscheidende Sieg über die Geister von Christus bereits errungen ist. Phil. $2_{5\,ff.}$ bezeugt ihn, Rm. 8_{38}, ja schon Gal. 1_4 haben ihn zur Voraussetzung. Die Relationen dieses Gedankens im Glauben des Paulus werden im dritten Teil dieser Untersuchung besprochen werden; hier war nur zu zeigen, daß dieser anscheinende Widerspruch doch nichts gegen die Annahme der Echtheit des Kolosserbriefs beweist. Die Beziehungen von Person wie Erlösungswerk Christi auf den ganzen Kosmos gehen in einander über, wenn Christus 1_{16} als Ziel der Schöpfung bezeichnet wird. Dieses Ziel wird verwirklicht durch das Ereignis, das Christus zum Herrn des Kosmos macht, seine Erhöhung. So erscheint das Werk Christi nicht nur in Beziehung zum Kosmos, sondern auch in kosmischer Perspektive: eine Weltentwicklung kommt mit ihm zum Abschluß.

3. An diesem Punkt setzt nun die Frage ein, wie sich denn der Äonengedanke zu den soeben skizzierten Vorstellungen verhält. Für den Paulus des ersten Korintherbriefs liegt die Weltenwende zweifellos in der Zukunft. Die Gedankenreihe von Gal. 1_4, Rm. 8_{38}, Phil. $2_{5\,ff.}$ läßt das Bewußtsein noch mehr als bisher hervortreten, daß der Christ dem gegenwärtigen Äon, d. h. seinen Engelmächten und den von ihnen ausgehenden Gefahren und Nöten, bereits entnommen ist. Dabei ist natürlich die Voraussetzung, daß der „leidvolle" Äon noch andauert. Aber das christliche Bewußtsein hält

sich innerhalb dieser Vorstellung doch lieber an jenen Sieg in der Vergangenheit als an den Wendepunkt in der Zukunft. Unter solchem Gesichtswinkel ist Kol. 2₁₆ f. zu verstehen. Der Gegensatz ist nicht wie im Hebräerbrief „alter und neuer Bund“ (so Pfleiderer), sondern „gegenwärtiger und künftiger Äon“. Die in v. 16 genannten Gebote bilden einen Teil der *στοιχεῖα*-Verehrung und gehören damit dem *αἰὼν οὗτος* an. Die Christen aber haben mit „dieser Welt“ und ihren Herrschern nichts mehr zu schaffen, sie sind bereits in das neue Königreich versetzt, von dem der *αἰὼν οὗτος* nur ein schwaches Abbild (*σκιά*) war, wo es nur noch einen Herrscher gibt, Christus. Der „Körper“, der den Schatten wirft, ist also der zukünftige Äon.

4. Zweifellos weisen einzelne Wendungen im Kolosserbrief „auf eine der gnostisierenden Mysterienweisheit verwandte Stimmung“ hin. Aber genau dieselbe Stimmung haben wir in dem Exkurs des Paulus über die Gottesweisheit 1. Kor. 2₆ ff. vorgefunden. Allein gerade aus dieser Verwandtschaft ergibt sich eine neue Frage: wenn die Anschauungen über Christus und sein Verhältnis zur Geisterwelt einen Teil jener „Weisheit“ bilden, von der Paulus nur in Andeutungen spricht, ist es da denkbar, daß er im Brief an eine unbekannte Gemeinde (2₁) etwas von diesem geheimen Weisheitsschatz preisgibt? Ja, schließt nicht diese Fragestellung die Autorschaft des Paulus schon aus? Die von Irrlehrern bedrohten Kolosser sollten die *τέλειοι* sein, denen allein man solche schwere Speise bieten darf? Man muß sich hier des Interesses erinnern, das den Brief trägt: angesichts einer drohenden Gefahr, die in der Mißdeutung der „Weisheits“gedanken besteht, nützen geheimnisvolle Äußerungen wie in 1. Kor. 2 nichts; hier handelt es sich darum, der falschen „Weisheit“ die wahre entgegenzustellen, die *στοιχεῖα*-„Philosophen“ auf das große Geheimnis hinzuweisen, daß Christus hoch über alle Engelmächte erhaben, ihr Besieger und nunmehr ihr Haupt ist.

Daß man die Gedankenwelt des Kolosserbriefs so oft als unpaulinisch bezeichnet hat, hängt wohl damit zusammen, daß man die hier in den Vordergrund tretenden Elemente der paulinischen Religion im allgemeinen zu wenig beachtet

hat. Der Grund dafür liegt darin, daß in den uns erhaltenen Briefen — mit Ausnahme des Kolosserbriefs — Paulus selbst diese Elemente nur selten hervorhebt. Wie die Untersuchung vor allem von 1. Kor. 2_{6} ff. ergeben hat, *haben diese Elemente aber eine größere Rolle in seiner Gedankenwelt gespielt, als ihre literarische Bezeugung vermuten läßt.*

Das *sprachliche Problem* des Kolosserbriefs kann hier nur berührt werden, insofern die Sprache des Briefs mit dem Gegenstand unserer Untersuchung zusammenhängt. Wir finden im Kolosserbrief eine Anzahl Wörter, die uns im Sprachgebrauch der anerkannten Paulusbriefe nicht begegnen[1]; die auffallendsten und für die Gedankenwelt des Briefes charakteristischsten sind *ἀποκαταλλάσσειν, ἀφειδία, δειγματίζειν, δόγμα, δογματίζεσθαι, ἐθελοθρησκία, εἰρηνοποιεῖν, ἐμβατεύειν, θιγγάνειν, καταβραβεύειν, πιθανολογία, πλησμονή, πρωτεύειν, συλαγωγεῖν, φιλοσοφία, χειρόγραφον.* Andere Wörter kommen zwar in den anerkannten Briefen vor, aber selten und nicht in derselben Bedeutung wie im Kolosserbrief; von ihnen interessieren uns hier *θησαυρός* (noch 2. Kor. 4_{7}, hier mit *σοφία* und *γνῶσις*), *θριαμβεύω* (2. Kor. 2_{14}, aber nicht mit Beziehung auf Geister), *μερίς* (2. Kor. 6_{15}), *πλήρωμα* (bei Paulus noch mehrere Male, aber nie von der *θεότης*), *στοιχεῖα* (Gal. $4_{3.9.}$), *ταπεινοφροσύνη* (Phil. 2_{3}). Nimmt man nun noch dazu die hier nicht erwähnten, weil nicht zu unserm Problem gehörenden Wörter, die dem Kolosserbrief oder ihm und dem Epheserbrief eigentümlich sind, so muß man den Sprachgebrauch des Briefes als auffallend bezeichnen. Allein folgende Punkte sind hierbei zu erwägen:

1. Von einem paulinischen Sprachgebrauch können wir doch nur mit großer Vorsicht reden. Es zeigt sich, daß Wörter, die zum Eigengut des Kolosserbriefs gehören, der gewöhnlichen Umgangssprache (*δειγματίζειν, δογματίζεσθαι*[2]),

---

1. Der Sprachgebrauch des Epheserbriefs wird hier nicht berücksichtigt, weil die Untersuchung des Briefes noch aussteht; der sog. „neutestamentliche“ nicht, weil dessen scharfe Abgrenzung gegen das Profangriechisch nicht zu Recht besteht.

2. Während *δογματίζειν* „anordnen“ von zahlreichen Schriftstellern, auch auf Inschriften vom 2. Jhdt. v. Chr. an, gebraucht wird, ist *δειγματίζειν* wenigstens durch *δειγματισμός* in einem Papyrus (Äg. Urkunden aus den Kön.

ja sogar der niederen Vulgärsprache (ἄλας[1]) entstammen. Sind sie aber so allgemein verwendet worden, so beweist ihr Fehlen in den echten Paulusbriefen nichts für den Wortschatz des Paulus, muß vielmehr zufällig genannt werden.

2. Ein großer Teil der Aussagen unseres Briefes fällt bei Annahme paulinischer Autorschaft unter den Begriff der „Weisheit" (1. Kor. $2_{6\,ff.}$) Da nun Paulus diese Weisheit nicht all und jedem verkündigte, hier aber, wie wir gesehen haben, durch einen besonderen Anlaß dazu gezwungen war, so darf es uns nicht wunder nehmen, wenn wir hier einer Anzahl uns aus den anderen Briefen nicht bekannter Wörter begegnen.

3. Die Art, wie im Kolosserbrief die „Irrlehrer" bekämpft werden, zeigt deutlich, daß der Autor einige termini dem Sprachgebrauch seiner Gegner entlehnt. Auch hieraus erklärt sich manches Auffällige im Kolosserbrief. Einige Wörter und Wendungen mögen auch auf das Konto der Polemik zu setzen sein. Die sprachliche Eigenart des Briefes erscheint so schließlich als wertvoller Beitrag zur Kenntnis der kolossischen Zustände.

Diese Sonderuntersuchung hat ergeben, *daß weder Sprache noch Inhalt von Kol. 1 und 2 die paulinische Autorschaft unmöglich erscheinen lassen.* Damit sind zugleich die stärksten Bedenken gegen die Echtheit überhaupt als nicht zwingend gekennzeichnet. Eine weitere Erörterung der Echtheitsfrage gehört nicht hierher. So können auch die Gründe nicht namhaft gemacht werden, die positiv für die Echtheit des Briefes zeugen.[2] Nach alledem glaube ich, daß wir keinen ausreichenden Grund haben, die paulinische Autorschaft des Kolosserbriefs zu verneinen. Man vergegenwärtige sich nur, daß Paulus sich in einer Situation befand, in der wir ihn sonst nie beobachten können: eine ihm unbekannte

---

Museen zu Berlin, Griech. Urk. 246, 6) bezeugt. Vgl. Nägeli, Wortschatz des Apostels Paulus 32. 49. 84.

1. Nägeli a. a. O. 58_1 zitiert Brunet de Presle, notices et textes (in „Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque impériale", vol. XVIII (1858) part. 2) 55bis, 29; Leemans, pap. graeci musei antiquarii publici Lugduni-Batavi X 1_9; Inscr. Graec. sept. 3064; Bekkeri Anecdota Graeca 1314a.

2. Vgl. Zahn, Enleitung in das Neue Testament I 349f.

Gemeinde vor einer neuen und eigenartigen „Weisheit“ zu bewahren.[1]

III.

Als Abschluß dieser Untersuchung des Kolosserbriefs ist der Versuch zu machen, mit wenigen andeutenden Strichen — denn mehr ist nicht möglich — ein Bild der Gegner zu zeichnen, die Paulus — so dürfen wir den Autor jetzt nennen — in dem Schreiben bekämpft. Dabei muß man von vornherein darauf verzichten, diese Leute mit irgend einer bestimmten, uns bekannten Sekte zu identifizieren. Die differierenden Resultate aller Untersuchungen, die darauf ausgehen, beweisen die Fruchtlosigkeit solches Bemühens zur Genüge. Hat man doch Pharisäer, Alexandriner, Essener und Kabbalisten, platonisierende Stoiker, Gnostiker, Epikuräer und Pythagoräer in den Gegnern des Paulus erkennen wollen.[2] Mit keiner von diesen Richtungen[3] deckt sich die im Kolosserbrief bekämpfte Lehre — ein Resultat, das bei der Unzahl von Religionsformen in der damaligen Zeit, gerade in Kleinasien[4], schon von vornherein alle Wahrscheinlichkeit für sich hat. Auch darauf muß man verzichten, jene Lehre vollständig darzustellen. Paulus kannte sie selbst nur vom Hörensagen oder durch Briefe und ist auf Einzelheiten nicht eingegangen. Wir können nur versuchen, die Anschauungen des Gegners zu charakterisieren, die Paulus mit seinen direkt oder indirekt polemischen Äußerungen vornehmlich treffen will. Wenn nun viele Eigentümlichkeiten des Briefes sich durch die Oppositionsstellung des Paulus erklären, so bietet sich hier Material zur Kenntnis des Gegners. Zur Erläuterung dieses Materials aber dürfen alle Lebensäußerungen

---

1. Höchstens könnte man Rm. 14 als Analogie heranziehen; der Zweck des Schreibens ist aber doch dort ein völlig anderer.

2. Vgl. die Übersicht bei Haupt bei Meyer 12ff.

3. Auch nicht mit dem Essenismus, der manche Analogien bietet (vgl. Klöpper 76ff.). Denn das Meiden von Fleisch und Wein, sowie der Engelkult ist bei den Essenern mindestens zweifelhaft (Zahn, Einleitung I 266. 336 Ewald bei Zahn 10; vgl. auch Haupt bei Meyer 18).

4. Mit Recht weist Haupt a. a. O. 16 darauf hin, daß gerade Phrygien das Land religiöser Schwärmerei und Erregung war (Attis, Kybelekult).

griechischer und orientalischer Religionen herangezogen werden, gleichviel welchen Namen sie tragen. Nur dürfen wir nicht vergessen, daß wir dabei auf hypothetischem Boden stehen.

Nach den Resultaten der bisherigen Untersuchung könnte man die neue Lehre als Ellipse beschreiben, deren Brennpunkte Engelverehrung und Askese sind. Aus dieser Beobachtung heraus erklärt sich der Versuch, in den Irrlehrern des Kolosserbriefs gar nicht *eine* Gruppe, sondern zwei, eine asketische und eine theosophische, zu erkennen.[1] Er ist nur denkbar auf Grund einer Interpolationshypothese — und diese wieder begegnet mancherlei Schwierigkeiten, vor allem dem Hinweis auf den einheitlichen Fluß des Briefes (vgl. auch das zu Kap. 1 Bemerkte). Es muß darum die Frage aufgeworfen werden, ob sich jene beiden Brennpunkte nicht mit einander verbinden lassen.

Zunächst aber sind einige Grenzbestimmungen über die Basis der Irrlehre zu geben. Zweifellos führten sich die fremden Lehrer als Verkünder einer neuen, wahren Weisheit ein; darauf deuten die Äußerungen des Paulus $1_{6.9.10.27.28.}$, $2_{2.3.8.23.}$ Sie wollten das Christentum der Kolosser auf eine höhere Stufe heben (*τελειότης*); in diesem Zusammenhang müssen sie das Wort *πλήρωμα* gebraucht haben; vermutlich machten sie sich anheischig, die Kolosser erst zu wahren *πεπληρωμένοι* zu machen (2_{10}). Diese ihre Verkündigung war vom Schleier des Geheimnisses umwoben — denn Paulus hebt nicht ohne Absicht sein eigenes, wahres Geheimnis hervor. Jeder einzelne sollte (durch Visionen? oder Weihen? oder Belehrung?) ein *πεπληρωμένος* werden — das ist es wohl, was man als freiwilligen, persönlichen „Dienst", als *ἐθελοθρησκία* rühmte. Nach diesen Merkmalen könnte man eine heidnische Sonderreligion nach Art der Mysterien vermuten. Aber 2_8 nennt menschliche Überlieferung als Formalprinzip und 2_{11} polemisiert gegen eine Überschätzung der Beschneidung: dies deutet auf eine jüdische Basis[2]. Wenn aber den Gegnern vorgeworfen wird, daß sie sich nicht an das „Haupt", Christus, halten (2_{19}), so müssen sie doch dieses Haupt schon kennen;

---

1. Holtzmann, Kritik der Epheser- und Kolosserbriefe 286 ff.
2. Vgl. Klöpper, Kommentar 58 ff., Haupt 12 ff., Ewald 10 f.

beruht also ihr Fehler nur in einer falschen Wertung Christi, so sind sie von Haus aus Christen, also Judenchristen. An Ebioniten darf man schwerlich denken: bei Leuten, denen allzueifrige Beschäftigung mit dem Geisterreich nachgesagt wird, kann man kein ebionitisches Christusbild erwarten. Auch die Judaisten scheiden aus: es fehlen Hauptzüge der bekannten antijudaistischen Polemik des Paulus, die Verbote $2_{16\,ff.}$ gehen über den Rahmen der Thoravorschriften hinaus, und durch *φιλοσοφία, σοφία, γνῶσις* wird die Richtung in eine andere Sphäre gerückt. Versucht man dem Kinde einen Namen zu geben, so kann man reden von einer Parallele zu den Mysterien, einem Vorläufer gnostischer Richtungen auf judenchristlichem Boden.

Will man die Lehre dieser Leute näher bestimmen, so ist darauf zu achten, daß durch die Polemik des Paulus zwei Sätze hindurchklingen: 1. Christi Person und Werk hat kosmische Bedeutung, 2. das kosmische Werk Christi ist dem soteriologischen parallel (vgl. *ἀποκαταλλάσσειν* in $1_{20.\,21.}$ und das Verhältnis von 2_{14} und $_{15}$). Danach haben die Irrlehrer offenbar die kosmische Bedeutung Christi verkannt und überhaupt kosmische Spekulationen auf Kosten soteriologischer Gedanken bevorzugt.

1. Das göttliche Pleroma wohnt in Christus, sagt Paulus; er ist in allen Stücken der erste, auch in kosmischer Beziehung. Die Gegner werden diese Bedeutung Christi gar nicht oder nicht so hoch eingeschätzt haben. Sie haben also in Beziehung auf das All anderen Wesen den Vorzug gegeben, nämlich den *στοιχεῖα τοῦ κόσμου*; diese Elemente bilden nicht nur die Welt um den Menschen her, sondern auch diesen selbst; von ihnen stammt er, zu ihnen kehrt er zurück. Bei Philo (de victimas offerentibus 2; ed. Mangey II 252), nach dessen Theorie der Mensch aus *γῆ* und *ὕδωρ* besteht, rufen diese Elemente den Menschen zu: *Ἡμεῖς ἐσμεν ἡ τοῦ σώματος ὑμῶν οὐσία. Ἡμᾶς ἡ φύσις κερασαμένη ἡ θεία τέχνη διέπλασεν εἰς ἀνθρωπόμορφον ἰδέαν. Ἐξ ἡμῶν παγέντες, ὅταν ἐγίνεσθε, πάλιν εἰς ἡμᾶς ἀναλυθήσεσθε, ὅταν δέῃ θνήσκειν.* Wie in Exkurs III gezeigt ist, hat man die Elemente als Geistwesen vorgestellt; der Glaube, daß die Welt in all ihren Teilen von Engeln regiert werde, forderte diesen Gedanken

geradezu. Hatte man nun die Überzeugung, daß der Mensch aus den Elementen (zwei bei Philo, vier in der Mithrasreligion[1]) gebildet sei, so mußte man sich unter der Herrschaft kosmischer Mächte fühlen; Anfang und Ausgang des Daseins waren von ihnen bestimmt; so mußte man die dazwischen liegende Lebensspanne dazu benutzen, diesen Geistern seine Verehrung zu bezeugen Trug man doch einen Teil von ihnen in sich! Ein Beispiel solches Kults bietet die von Dieterich 1903 herausgegebene Mithrasliturgie, die die „Erstlinge" der im Menschen befindlichen Stoffe, d. h. ins jüdische übersetzt: ihre Engel, anruft[2]: *πνεῦμα πνεύματος τοῦ ἐν ἐμοὶ πνεύματος πρῶτον, πῦρ τὸ εἰς ἐμὴν κρᾶσιν ..... θεοδώρητον τοῦ ἐν ἐμοὶ πυρὸς πρῶτον, ὕδωρ ὕδατος τοῦ ἐν ἐμοὶ ὕδατος πρῶτον, οὐσία γεώδης τῆς ἐν ἐμοὶ οὐσίας γεώδους πρώτη* und der Hoffnung Ausdruck gibt, nach der „gegenwärtigen Not" den Urgrund der Elemente schauen zu dürfen: *ἵνα μετὰ τὴν ἐνεστῶσαν καὶ σφόδρα κατεπείγουσάν με χρείαν ἐποπτεύσω τὴν ἀθάνατον ἀρχὴν τῷ ἀθανάτῳ πνεύματι, τῷ ἀθανάτῳ ὕδατι, τῷ στερεῷ καὶ τῷ ἀέρι.*

Damit soll nicht irgendwelche Abhängigkeit zwischen den kolossischen Lehrern und den Mithrasgemeinden konstatiert werden; dem Eindruck aber, daß die *στοιχεῖα*-Verehrung beider Kulte auf verwandte Anschauungen zurückgeht, wird man sich schwer entziehen können. Warum stellt denn Paulus Christus als den *πρωτεύων* in allen Stücken hin, wenn nicht die Irrlehrer andere *πρῶτοι* verkünden? Und wer sollen diese „Erstlinge" denn anders sein als die *στοιχεῖα*? Auch auf den Begriff des Pleroma fällt von hier aus einiges Licht. Offenbar glaubten die kolossischen Lehrer, das Pleroma der Gottheit käme in den verschiedenen Geistwesen (unter anderen auch in Christus) zur Erscheinung; das *πλήρωμα* würde also dann der *ἀθάνατος ἀρχή* der Mithrasliturgie entsprechen. *Um ihrer kosmischen Bedeutung willen, als Träger des Pleroma,* wurden also die Elementarmächte in Kolossä verehrt.

2. Damit ist aber schon das andere gegeben: das Neue in der kolossischen Lehre war die Betonung des Kosmischen; naturgemäß wurde dies Moment überschätzt. Das Werk

---

1. Dieterich, Mithrasliturgie 55.
2. Dieterich a. a. O. 211ff. 41ff. 9ff.

Christi trat vor der Geltung der Elementarmächte zurück, sodaß Paulus die Lehre als unchristlich (*οὐ κατὰ Χριστόν*) bezeichnen kann. So übte auch die Verehrung der Geister auf das praktische Leben mehr Einfluß aus als der Christusglaube. Hier ist offenbar die alte Lehre maßgebend gewesen, die in Goethes Wort von dem sonnenhaften Auge, das allein die Sonne sehen kann, anklingt: soll jedes Element in mir einst zu seinem „Erstling“ zurückkehren, so ist es meine Pflicht, die Elemente in mir rein zu bewahren. Philo fordert (de victimas offerentibus 1. 2.) von den Opfernden Reinheit, die sie erlangen sollen, indem sie ihre *οὐσία*, ihre Komposition aus den Elementen erkennen. Verwandte Anschauungen sind nicht selten[1]. Als Hauptmotiv zu den asketischen Bestrebungen der Irrlehrer dürfen wir also den Satz hinstellen: *der himmlische Ursprung und das himmlische Ziel des Daseins verpflichten zu „himmlischem“ Leben.* Damit ist aber die oben (S. 152) geforderte Verbindung zwischen den beiden Brennpunkten der Ellipse, Engelverehrung und Askese, hergestellt, indem das zweite auf das erste zurückgeführt worden ist. Den Zentralpunkt der gegnerischen Lehre bildet somit die Verehrung der Elementarmächte. Auf visionärem Wege glaubte man mit ihnen in Verbindung zu kommen und in eine „Weisheit“ Einsicht zu erhalten, die dann eben in unserem Brief als *φιλοσοφία* und *κενὴ ἀπάτη* bekämpft wird. So berühren sich die Anschauungen jener Leute aufs engste mit unserem Problem.

2. Der Epheserbrief.

I.

Bei aller Verwandtschaft zwischen Kolosser- und Epheserbrief macht sich doch auf den ersten Blick ein Unterschied bemerkbar: dem Epheserbrief fehlt die Absicht der Ketzerbestreitung, die im Kolosserbrief den Aussagen erst ihre eigentümliche Spitze gibt. Man hat nicht mit Unrecht den

---

1. Zahlreiche Parallelen zu dieser Lehre vom Mikrokosmos in unserem Leibe, mit und ohne ethische Wendung, bei Dieterich, Mithrasliturgie 55ff. Die wichtigsten sind: Plato, Rep. VI 508a; Poseidonios, Sext. Emp. VII 93; Firmicus Maternus, Math. III prooem., VIII prooem.

theoretischen Teil des Epheserbriefs „eine ungemein weit ausgeführte Parallele zu den Danksagungen, mit denen Paulus sonst seine Briefe einzuleiten liebt," genannt[1]. Wohl hat auch der Epheserbrief ein leitendes Interesse, aber es hat nicht *alle* einzelnen Aussagen gleichmäßig durchsetzt und bestimmt (siehe II). So bietet das Schreiben weniger Material für unser Problem als der Kolosserbrief. Während aber einige Aussagen enge Verwandtschaft mit dem Hauptgedanken des Kolosserbriefs zu bezeugen scheinen, bringen andere Stellen Erwähnungen der Geisterwelt in einem anderen, weniger bedeutsamen Sinn, ohne Beziehung auf Christus, ohne Zusammenhang mit wichtigen religiösen Gedanken. Diese Stellen seien hier zunächst besprochen, um den Zusammenhang unter jenen anderen Stellen bei der Erklärung nicht zu zerreißen. Es handelt sich um 2_{2}. $3_{14.\ 15}$. 4_{27}.

2_{2} *(αἱ ἁμαρτίαι ὑμῶν), ἐν αἷς ποτε περιεπατήσατε κατὰ τὸν αἰῶνα τοῦ κόσμου τούτου, κατὰ τὸν ἄρχοντα τῆς ἐξουσίας τοῦ ἀέρος, τοῦ πνεύματος τοῦ νῦν ἐνεργοῦντος ἐν τοῖς υἱοῖς τῆς ἀπειθείας.*

eure Sünden, in denen ihr einst wandeltet nach der Weise dieses Weltzeitalters, im Sinne des Herrschers über das Luftreich[2], des Geistes, der jetzt (noch) wirksam ist in den Söhnen des Ungehorsams.

Die Worte beschreiben den früheren Wandel der Leser mit drei Bestimmungen, deren oberflächliche Betrachtung schon zeigt, daß hier mehrere Vorstellungen zusammengeflossen sind. Es ist die Rede vom gegenwärtigen Äon, nach dessen Weise die Leser ihr Leben geführt haben (*αἰὼν τοῦ κόσμου τούτου* pleonastisch, denn *αἰὼν* ist hier fast gleich *κόσμος*). Sie haben dem Herrscher des Luftreichs zu Gefallen gelebt. Bereits bei der Erklärung von 1. Kor. 10_{20} ist die Vorstellung, daß Geister in der Luft[3] wohnen, herangezogen worden. Unter dem einen Herrscher kann also nur der Herr

---

1. Jülicher, Einleitung in das Neue Testament $^{3.4.}$ 101.

2. *ἐξουσία* hier wohl wegen der Lokalbestimmung nicht die Zusammenfassung aller Luftgeister, sondern der „Machtbereich". Vgl. Ewald gegen Haupt z. St. Für die Sache ist die Frage bedeutungslos.

3. Es handelt sich also um eine Orts-, nicht um eine Qualitätsbestimmung (so Hahn, Theol. des Neuen Testaments 327 f.).

der Dämonen, der Satan, gemeint sein. Auch Asc. Jes. 11_{23} läßt den Satan im Firmament hausen. Auch „*ἀέριον πνεῦμα τοῦ Βελίαρ*“ Test. Benj. 3 ist so zu verstehen. Hen. slav. 31 berichtet, daß Satanael seinen Thron höher als die Wolken setzen wollte; aber Gott warf ihn hinab, und nun fliegt er in der Luft über dem Abgrund. Die Bezeichnung *ἄρχων τῆς ἐξουσίας τοῦ ἀέρος* ist also ein Satansname. Es ist bereits mehrfach darauf hingewiesen worden, daß die Teufelsvorstellung und der Äonengedanke einander von Haus aus fremd sind. Es liegt also hier eine Kombination wie 2. Kor. 4_4 vor; das berechtigt uns jedoch nicht, weiter zu kombinieren und die Stelle mit Eph. 6_{12} in Zusammenhang zu bringen. Die dort gegenannten Mächte wohnen im Himmel, der *ἄρχων* in unserem Verse in der Luft — es sind zwei Vorstellungen, deren Harmonisierung nicht im Sinne des Briefes ist und auch nur mit Schwierigkeiten durchgeführt werden kann[1]. Endlich muß auch unter dem in den Söhnen des Ungehorsams wirkenden Geist Satan verstanden werden, gleichviel, ob mit diesen Söhnen die Heiden (vgl. Beliar 2. Kor. 6_{15}) oder überhaupt alle Feinde des Evangeliums (2. Kor. 11_{15}) gemeint sind.

$3_{14. 15.}$ *τούτου χάριν κάμπτω τὰ γόνατά μου πρὸς τὸν πατέρα*[2], *ἐξ οὗ πᾶσα πατριὰ ἐν οὐρανοῖς καὶ ἐπὶ γῆς ὀνομάζεται.*

Das Verständnis des Satzes hängt davon ab, wie man *πατριά* übersetzt. Die nächstliegende, gut bezeugte Bedeutung ist „Abstammung, Geschlecht, Familie“[3]. So mußten die Adressaten das Wort zunächst verstehen — nicht im Sinne von „Vaterverhältnis“. Dann ist es aber ausgeschlossen, daß der Satz einen Vergleich der göttlichen Vaterschaft (zu Christus — s. Anm. 2 — oder zu uns) mit irdischen Vaterverhältnissen bezweckt. Dann kann die Absicht des Relativsatzes nur die

---

1. Everling 110 ff. möchte unter Beziehung auf die Beschreibung mehrerer Himmel (in den Testamenten und der Asc. Jes.) *ἀήρ* mit *ἐν τοῖς ἐπουρανίοις* zusammenbringen; Ewald 113 f. erklärt den Widerspruch so, daß Satan im Himmel wohnt, aber in der Luft seine Machtsphäre hat.

2. Eine gut bezeugte Lesart (ℵ^{c}DEFGKL, Übersetzungen) hat hinter *πατέρα* noch *τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ*. Sollte dies nicht ein Kommentar sein, der *πατριά* = „Vaterverhältnis“ faßt und jede *πατριά* von der zwischen Gott und Christus bestehenden ableiten will?

3. Vgl. Herodot 2_{143}. 3_{75}; 2_{146} steht im selben Sinn *γένεσις*.

sein, den Vatertitel Gottes zu begründen — und die Übersetzung lautet:

> Darum beuge ich meine Knie vor dem Vater, von dem[1] jedes Geschlecht im Himmel und auf Erden den Namen hat.

Auch so ist die Bedeutung der Stelle noch nicht ohne weiteres klar. Wer einer Person, einem Ding den Namen gibt, der hat nach antiker Vorstellung gewisse Rechte an sie. Das Geschlecht erhält den Namen vom Ahnherrn, vgl. Lk. 2_{4}. Ganz absichtlich steht hier das Wort *πατριά*; denn der *πατήρ* gibt der *πατριά* den Namen. So ergibt sich die ganz einfache Bedeutung: der Vater, der zu allen Geschlechtern im Himmel und auf Erden Vater ist — der Relativsatz begründet den Vatertitel Gottes. Der schöne Gedanke aber, daß alle Vaterverhältnisse nur ein Abbild der großen Liebesgemeinschaft zwischen dem himmlischen Vater und den Menschenkindern seien[2], liegt in der Stelle nicht, weil *πατριά* sich auf die Abstammung, nicht auf die Gesinnung, bezieht.

Unser Problem berührt der Gedanke des Verses, weil von den *πατριαί* im Himmel geredet wird. Die Vorstellung von Engelfamilien tritt nicht erst mit der Gnosis auf und muß trotz Mt. 22_{30} auch im Urchristentum heimisch gedacht werden. Man denke an alle Spekulationen über die Engelehen (Jubil. 5, Hen. 6ff.). Kinder der Engel werden erwähnt Jub. 4_{1}, Hen. 7_{2}, 9_{9}, $10_{9.\,12.\,15}$, 12_{5}. Doch wird die Erzeugung dieser Kinder eben als Fall empfunden, und so ist der Ausgleich mit Mt. 22_{30} hergestellt. Anders steht es mit den Hen. 69_{4}, 71_{1}, 106_{5} erwähnten Engelkindern, die als heilig zu gelten haben. Fraglich ist nur, ob hier wirkliche Familienverhältnisse vorliegen. Jedenfalls sind *πατριαί* im Himmel durch unsere Stelle bezeugt. Eigentlich führt schon Kol. 1_{26} auf solche Gedanken, denn ohne Zweifel ist bei den *γενεαί* in erster Linie an Geister

---

1. Der Unterschied zwischen „von dem“ und „nach dem“, den Ewald z. St. betont, verschiebt sich, wenn man, wie oben versucht, den Relativsatz auf den Ahnherrn bezieht. Denn man kann sagen: „David benannte das Geschlecht“ und „das Geschlecht nennt sich nach David“. Nach Ewalds Deutung (Gott lediglich Urheber der Namengebung) bleibt die Absicht des Relativsatzes (Hinweis auf das machtvolle Wirken Gottes) im Unklaren.

2. So B. Weiß, Text; Haupt bei Meyer. Auch Lueken (Gegenwartsbibel) hält den Gedanken des Abbildes nicht fern.

zu denken. Im Gegensatz dazu muß man die *γενεαί* Eph. 3$_{21}$ von Menschengeschlechtern verstehen (vgl. *ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ*). Die Worte dieser Stelle geben ohne theologische Absicht eine schwungvolle Umschreibung des Begriffs „Ewigkeit".

4$_{27}$ *μηδὲ δίδοτε τόπον τῷ διαβόλῳ.*

Die Frage, ob unter *διάβολος* der Teufel oder „der Verleumder" zu verstehen sei, wird durch die Beziehung des Satzes entschieden. Die Übersetzung „Teufel" ist anzunehmen, wenn v. 26a durch v. 27 fortgesetzt wird: „und gebet so nicht Raum" . . . Dagegen ist „Verleumder" wahrscheinlich, wenn der Satz ein selbständiges Glied in der Kette der Ermahnungen bildet. Zu ungunsten dieser Annahme entscheidet die Überlegung, daß dieses Glied dann sehr wenig konkret im Verhältnis zu seiner Umgebung wäre. Der Teufel ist hier nicht als Versucher gedacht, sondern offenbar als Ankläger, der die Gelegenheit nutzt. Darum: „gebt nicht Raum dem Teufel!"

Im Zusammenhang seien nun die Äußerungen des Briefes erörtert, die einem bestimmten Gedankenkreise angehören, den wir 1. Kor. 2, Phil. 2 und im Kolosserbrief bereits kennen gelernt haben.

1$_{10}$. . . . *ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα ἐν τῷ Χριστῷ, τὰ ἐπὶ τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς, ἐν αὐτῷ* . . .
in Christus alles unter einem Haupt zu vereinen, Himmlisches und Irdisches, in ihm.

Das Ereignis, um das es sich handelt, ist schon mehrfach erörtert worden. Es wird hier mit einem Ausdruck beschrieben, der lediglich das Resultat, nicht die Art und Weise angibt: das All, Menschen, Engel (*τὰ ἐπὶ τοῖς οὐρανοῖς*), alle Kreatur — in Christus, unter seinem Szepter vereinigt. An welches der vorhergehenden Worte der Infinitiv anzuknüpfen ist, kann schwer entschieden werden; doch ist es wichtig, daß jedenfalls der auf die *ἀνακεφαλαίωσις* abzielende Ratschluß Gottes als Mysterium bezeichnet wird, dessen Kundmachung der „Fülle der Zeiten" vorbehalten blieb.

1$_{20\text{f.}}$ *(ἡ ἐνέργεια), ἣν ἐνήργηκεν ἐν τῷ Χριστῷ ἐγείρας αὐτὸν ἐκ νεκρῶν καὶ καθίσας αὐτὸν ἐν δεξιᾷ αὐτοῦ ἐν τοῖς ἐπουρανίοις ὑπεράνω πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας καὶ δυνάμεως καὶ κυριότητος καὶ παντὸς ὀνόματος ὀνο-*

μαζομένου οὐ μόνον ἐν τῷ αἰῶνι τούτῳ ἀλλὰ καὶ ἐν τῷ μέλλοντι.

(Die Machtwirkung), die er an Christus wirksam erwiesen hat, als er ihn von den Toten auferweckte und ihn im Himmel zu seiner Rechten setzte, hoch über jede Macht, Gewalt, Kraft, Herrschaft und über jeden Namen, den man nennen kann nicht nur in diesem, sondern auch im zukünftigen Äon.

Die in v. 10 erwähnte Gottestat wird hier noch einmal und zwar als Erhöhung (*καθίσας . . . . ὑπεράνω*) geschildert; hier kommt es dem Verfasser offenbar weniger auf die Zusammenfassung des Alls als auf den Vorrang Christi an. Bei dieser Schilderung gebraucht der Autor die für den Epheserbrief charakteristische Formel *ἐν τοῖς ἐπουρανίοις*, d. h. wie sich aus Exkurs IV ergibt: im Himmel. Es folgt eine Aufzählung verschiedener Engelmächte: der Schluß (*ὄνομα*) erinnert an Phil. $2_9{}^b$. Die Erwähnung des *αἰὼν μέλλων* soll jede Verminderung der Würde Christi bei der kommenden Weltkatastrophe ausschließen. Es folgt dann das bekannte Zitat aus Ps. 8, das 1. Kor. 15_{27} auf den Sieg Christi in der Endzeit deutete, hier mit Beziehung auf den in der Vergangenheit liegenden Triumph Christi. Im allgemeinen bringen die Worte nur bereits erläuterte Vorstellungen.

$3_{9.10.}$ *(ἡ χάρις αὕτη) . . . . φωτίσαι*[1] *τίς ἡ οἰκονομία τοῦ μυστηρίου τοῦ ἀποκεκρυμμένου ἀπὸ τῶν αἰώνων*[2] *ἐν τῷ θεῷ τῷ τὰ πάντα κτίσαντι, ἵνα γνωρισθῇ νῦν ταῖς ἀρχαῖς καὶ ταῖς ἐξουσίαις ἐν τοῖς ἐπουρανίοις διὰ τῆς ἐκκλησίας ἡ πολυποίκιλος σοφία τοῦ θεοῦ.*

. . . diese Gnade, . . . klarzumachen[1], welches der Plan[3] des Geheimnisses war, das seit Urzeiten in Gott dem All-

1. ℵ^{c}BCDEFGKLP u. a. lesen *πάντας* hinter *φωτίσαι* (so auch B. Weiß, Text); dann muß die Übersetzung lauten: zu erleuchten jedermann darüber, wie es sich verhält . . . .

2. Der von FGfg syr^{post} gebrachte Zusatz *καὶ ἀπὸ τῶν γενεῶν* (offenbar unter Beziehung auf die Geister) stammt wohl aus Kol. 1_{26}, läuft aber dem Gedanken des Autors zuwider, der die Engel erst v. 10 bringt und *αἰών* hier wie v. 11 zeitlich faßt (vgl. auch 2_7).

3. Die „Veranstaltung“ war doch erst beabsichtigt; darum übersetze ich „Plan“.

schöpfer verborgen lag, damit jetzt die mannigfaltige Weisheit Gottes den himmlischen Mächten und Gewalten an der Gemeinde[1] kundgetan würde.

Wieder steht ein Geheimnis im Mittelpunkt, das seit Urzeiten verborgen war und in der letzten Zeit geoffenbart wird, wieder sind als Objekte dieser Offenbarung vornehmlich die Geistermächte gedacht, wieder fühlt sich der Autor zur Verkündigung dieses Geheimnisses berufen — und doch müssen wir uns hier aller uns sonst aus dem Urchristentum bekannten Gedanken über ein göttliches „Geheimnis" entschlagen; denn v. 6 sagt deutlich, was hier unter „Geheimnis" zu verstehen ist: die Heiden sind Miterben am Heil. Gott hatte seinen besonderen Plan mit diesem Geheimnis; an seine Absicht, die sich auf die ganze Welt erstreckte, und in die jener Plan mit eingeschlossen war, wird durch die Bezeichnung: „der Allschöpfer" erinnert. Der Verfasser darf nun mit seiner der Heidenmission geweihten Lebensarbeit die Absicht Gottes „hell machen". So wird sie an der christlichen Gemeinde jedermann offenbar. Wunderbarerweise nennt der Autor nun die Mächte im Himmel als diejenigen, denen dies Geheimnis jetzt kund wird. Warum gerade sie genannt werden, ist vorläufig kaum zu sagen.[2] Denn bei dem Geheimnis des Kolosserbriefes handelte es sich um etwas völlig anderes: dort bestand das Geheimnis in etwas (Christus, seine *δόξα*, seine Menschwerdung), was gerade die Geister verkannten, darum richtete sich dort die Offenbarung besonders an sie[3]. Hier ist bei

1. „Durch die Gemeinde", aber nicht durch Worte und Taten, sondern schon durch ihre ganze Existenz (vgl. v. Soden HC z. St.).

2. Haupt bei Meyer[8] 106 sucht der Schwierigkeit dadurch Herr zu werden, daß er die Kundmachung zunächst an die *ἐκκλησία*, dann an die Mächte gelangen läßt. Das ist aber wohl kaum der Sinn von *διὰ τῆς ἐκκλησίας*. — Ewald bei Zahn 164 nennt die Deutung sinnlos, „daß jenes Verbergen mit Absicht eigentlich auf die Kundmachung speziell vor den *ἀρχαί* und *ἐξουσίαι* geschehen sei." Aber Ewalds Deutung der Erwähnung der Mächte als bloßer Steigerung der allgemeinen Kundmachung (bis zu den Mächten im Himmel sollte es kund werden) widerspricht der Art, wie der Epheserbrief Ereignisse der Heilsgeschichte mit den Engelmächten in Beziehung bringt (1 21 !).

3. Es ist darum methodisch unrichtig, wenn Everling 103 f. den Kolosserbrief zur Erklärung heranzieht und sagt: „Diese Ideenkreise decken sich."

aller Verwandtschaft der Ausdrücke von einem anderen Geheimnis die Rede, der Berufung der Heiden; es ist darum nur konsequent, wenn man aus der Offenbarung des Geheimnisses gerade an Geistermächte den Schluß zieht, daß gerade sie an der bisherigen Stellung der Heiden (Völkerengel!) die Schuld tragen[1]. Aber damit kommt man auf einen Gedanken, der sich im Briefe nicht belegen läßt und doch bei dem Interesse des Briefes an dieser Frage (s. Abschn. II) öfter zum Ausdruck gelangen müßte. Die Lösung der Frage: warum wird die Berufung der Heiden gerade den Engeln geoffenbart? müssen wir darum auf die weitere Untersuchung verschieben.

Eph. 4_8 bringt ein Zitat aus Ps. 67 $(68)_{19}$, das ein gewisses Interesse für unser Problem hat.

4_8 *ἀναβὰς εἰς ὕψος ᾐχμαλώτευσεν αἰχμαλωσίαν, ἔδωκεν δόματα τοῖς ἀνθρώποις.*

er fuhr in die Höhe und machte Gefangene, Gaben gab er den Menschen.

Die einfachste Deutung des bekanntlich viel umstrittenen *καταβάς* in v. 9 scheint mir immer noch die Beziehung auf die Menschwerdung Christi zu sein. Denn der Midrasch v. 9f. hat nur einen Sinn, wenn das *καταβάς* schon durch *ἀναβάς* vorausgesetzt wird.[2] An den descensus ad inferos[3] — als Besiegung gottfeindlicher Mächte vorgestellt — darf man nicht denken, weil das Zitat fordert, einen solchen Sieg Christi mit der Erhöhung zu verbinden. Das bloße Verweilen in der Scheol[4] kann auch kaum gemeint sein, denn dann wäre es unverständlich, weshalb der Autor solchen Wert auf diese Tatsache legt. Nach der oben gegebenen Erklärung[5] ist der einzige Zweck des Midrasch, festzustellen, daß sich das Zitat wirklich auf Christus bezieht. Verwendet hat der Autor aber nur den zweiten Teil des Psalmworts: Gaben gab er den

---

1. Klöpper, Der Brief an die Epheser 111f.
2. Haupt bei Meyer 139.
3. So Baur, Meyer, Holtzmann.
4. Hofmann, Heil. Schrift z. St.
5. Wenn man entgegnet, daß *καταβαίνειν* und *κατώτερα* auf einen Descensus deuten, so ist darauf zu verweisen, daß man sich — wie im dritten Teil dieser Untersuchung gezeigt werden wird — auch schon die Herabkunft Christi auf die Erde im Rahmen einer „Höllenfahrt“ vorgestellt hat.

Menschen. Immerhin müssen wir fragen, wie er den Anfang auf Christus bezogen haben würde. Da bleibt nichts anderes übrig, als in *ᾐχμαλώτευσεν αἰχμαλωσίαν* den bekannten Sieg Christi über Engelmächte bei seiner Erhöhung angedeutet zu finden. Daß der Autor, der 1 21 geschrieben hat, diese Folgerung, die sich ganz von selbst ergibt, nicht ausspricht, ist wichtig und verdient zur Charakterisierung seiner Interessen angemerkt zu werden.

6 11. 12. *ἐνδύσασθε τὴν πανοπλίαν τοῦ θεοῦ πρὸς τὸ δύνασθαι ὑμᾶς στῆναι πρὸς τὰς μεθοδίας τοῦ διαβόλου, ὅτι οὐκ ἔστιν ἡμῖν ἡ πάλη πρὸς αἷμα καὶ σάρκα, ἀλλὰ πρὸς τὰς ἀρχάς, πρὸς τὰς ἐξουσίας, πρὸς τοὺς κοσμοκράτορας τοῦ σκότους τούτου, πρὸς τὰ πνευματικὰ τῆς πονηρίας ἐν τοῖς ἐπουρανίοις.*

6 16. . . *ἐν πᾶσιν ἀναλαβόντες τὸν θυρεὸν τῆς πίστεως, ἐν ᾧ δυνήσεσθε πάντα τὰ βέλη τοῦ πονηροῦ τὰ πεπυρωμένα σβέσαι.*

Zieht die Waffenrüstung Gottes an, daß ihr euch halten könnt gegen des Teufels Schliche. Denn unser Kampf geht nicht gegen Fleisch und Blut, sondern gegen die Mächte, gegen die Gewalten, gegen die Weltherrscher dieser Finsternis, gegen das böse Geisterreich im Himmel. . . . .

bei dem allem ergreifet den Schild des Glaubens, mit dem ihr alle feurigen Geschosse des Bösen löschen könnt.

Die ersten und die letzten der zitierten Worte sind ohne weiteres klar; sie warnen vor dem Teufel[1], seinen Schlichen[2], seinen feurigen Geschossen. Das Mittelstück (v. 12) enthält die Antwort auf die Frage, warum der Autor die Leser nicht zu allererst vor Menschen, sondern vor Geistern behütet wissen will: weil überhaupt unser Lebenskampf[3] im Grunde gegen

1. Hier kann kein Zweifel obwalten, daß mit *διάβολος* wie *πονηρός* Geister gemeint sind.

2. Man hat in der *μεθοδία τῆς πλάνης* 4 14 wohl nicht bereits einen satanischen Anschlag zu sehen, da dort der Ton auf der Warnung vor *Menschen*lehre (m. E. nicht vor einer bestimmten Irrlehre) liegt.

3. Nach dem Kontext (6 1 ff. Haustafel!) ist eine allgemeine Beziehung der Stelle auf das Leben des Christen anzunehmen und nicht eine spezielle auf die durch Dämonen behinderte Seelenreise (so Bousset, Himmelsreise der Seele, ARW 4, 1901, S. 144 f.)

die Geisterwelt geführt wird. Des Autors Blick bleibt dabei nicht an der Gestalt des *διάβολος* haften, sondern sieht um ihn her die zahllosen Scharen der Mächte dieser Welt, die hier mit zwei neuen Namen genannt werden: *κοσμοκράτορες τοῦ σκότους τούτου* — so heißen die *στοιχεῖα* in der in Exkurs III zitierten Stelle des Testamentum Salomonis[1]; die Bedeutung ist ohne weiteres klar und stimmt zu den anderen Namen, wie *ἄρχοντες τοῦ αἰῶνος τούτου, ἐξουσίαι* — sodann *τὰ πνευματικὰ τῆς πονηρίας*; das Neutr. plur. deutet hier wohl auf eine Verallgemeinerung im Sinne von „Geisterwelt“; mit *τῆς πονηρίας* wird der Begriff dem Teufel (*πονηρός*) angenähert. So sind auch hier wieder zwei Gedankenkreise (Satan und die Herrscher dieses Äons) zusammengebracht. Die überwiegende Vorstellung ist die von den Mächten „dieser Welt“; das beweist die Bestimmung *ἐν τοῖς ἐπουρανίοις*, die wir mit der Schilderung der Ascensio Jesaiae erklären können: in den verschiedenen „Himmeln“ wohnen die kosmischen Weltherrscher.[2]

Wichtiger noch ist die Stimmung der zitierten Worte. Sie bilden ein Motto zu all den Kämpfen der ersten Christen gegen Juden und Heiden, Staatsgewalt und Häresie, Verfolgungen und Fährlichkeiten. Immer sahen sie hinter den Menschen, die sie bedrohten, mächtige Geister; ihnen gilt der Kampf der Christen vor allem. Aber wir fanden noch eine andere Gedankenreihe, nach der man sich diesen Kämpfen bereits enthoben glaubte; Christus hatte die Geister besiegt und damit war ihre schädliche Wirkung für die Seinen abgetan. Hier im Epheserbrief finden wir beide Vorstellungen nebeneinander: nach 1_{21} ist Christus bereits Herr über die Engelmächte, nach unserer Stelle haben die Christen noch mit ihnen zu kämpfen.

II.

Um die Bedeutung der Aussagen des Epheserbriefs über die Geisterwelt festzustellen, ist nach den Hauptinteressen des

1. Vgl. auch Fabricius, Codex pseudepigraphus Veteris Testamenti I² 1047.

2. Darauf, daß der anscheinende Widerspruch zwischen 2_2 und unserer Stelle keine Schwierigkeit bietet, wenn man sich der Differenz der Vorstellungen bewußt bleibt, ist bereits zu 2_2 hingewiesen worden. Vgl. S. 157.

Autors zu fragen. Wie im Kolosserbrief, so lassen sie sich auch hier am leichtesten aus den Exkursen ermitteln, mit denen der Verfasser im ersten Teil seines Briefes oft seine Ausführungen unterbricht[1]. Das Band, das *alle* Darlegungen der ersten drei Kapitel zusammenhält, ist die *gemeinsame Heilserfahrung*: 1_{3} dankt der Verfasser Gott dafür, $1_{15ff.}$ bringt er Dank und Bitte für den Heilsstand der Leser, das zweite Kapitel ist deren eigenen christlichen Erfahrungen gewidmet, 3_{1} spricht vom Verfasser selbt und 3_{14} bringt zum Abschluß wieder eine Bitte für die Leser. Aber zwischen diesen eigentlichen Briefstücken ergeht sich der Verfasser in den Gedanken, die sein Herz sonderlich bewegen. Sehen wir uns diese Exkurse näher an.

a) 1_{4-14}: Der ewige Ratschluß Gottes, der in der Fülle der Zeiten eingelöst wird: Christus das Haupt des Alls, der *Engel* und *Menschen* sowohl (v. 10) wie auch der *Juden* (v. 11f.) und *Heiden* (v. 13f.). Der letztgenannte Gegensatz wird etwas ausführlicher bedacht; an ihn wird auch mit *διὰ τοῦτο* v. 15 angeknüpft.

b) 1_{18-23}: Das herrliche Erbteil der Gläubigen und die ihnen zuteil gewordene Kraft, als deren Beispiel Christi Erhöhung, in bekannter Weise an dem Vorrang vor den Engeln demonstriert, angeführt wird (v. 20—22^{a} bilden also eine Klammer). Das Erbteil besteht darin, daß die Gläubigen in der *Gemeinde* zum „Leib" des Hauptes Christi und damit zu einer ihm notwendigen Ergänzung[2] werden.

c) 2_{7-10} — kein Exkurs im eigentlichen Sinn — weist nur noch einmal auf die Gnadentat der „Rettung" hin. Aus der zweiten Person in v. 8 (vgl. $1_{13\,f.}$) kann man schließen, daß es auch hier dem Autor in erster Linie auf die Rettung der *Heiden* ankommt.

d) 2_{14-22}: Das Amt Christi, *Juden und Heiden* zu einen[3].

---

1. Schon wegen der engen stilistischen Verknüpfung wären Interpolationshypothesen, denen gegenüber so wie so die größte Vorsicht geboten ist, abzulehnen. Hier gilt es rein sachlich, ohne literarkritische Folgerungen, zu scheiden zwischen Gedankenfortschritt und Gedankenausbau.

2. *πλήρωμα* hier = id quo aliquid impletur vgl. B. Weiß, Text.

3. Bekanntlich bietet die Stelle, besonders *τὴν ἔχθραν* in v. 15, manche Schwierigkeiten, auf die näher einzugehen der Rahmen dieser Untersuchung

e) 3_{2-12}: Das göttliche Geheimnis, daß die *Heiden Miterben am Heile* sind. Die Verkündigung dieses Geheimnisses durch die Lebensarbeit des Autors.

f) 3_{17-19}: Das Einwohnen Christi in den Gläubigen. Die Vorbedingung dazu ist: erfüllt werden mit der *Liebe Christi.* Die Verse weisen deutlich auf die vorherigen Exkurse zurück.

Ohne Mühe erkennt man in diesen Exkursen bei aller Verschiedenheit in Einzeldingen einen Grundgedanken: die christliche *Gemeinde* ist *ein Leib, aus Juden wie Heiden bestehend, unter einem Haupte, Christus.* So ist in der Fülle der Zeiten ausgeführt, was Gott seit Ewigkeit beschlossen hatte.

Auch in dem praktischen Teil des Briefes ist das Interesse an der Einheit der Gemeinde deutlich wahrnehmbar. 4_{1-16} redet von der Einigkeit, 5_{15}–6_{9} von der Ordnung[1], 6_{10-20} vom Kampf der Gemeinde. Tritt auch in den dazwischen liegenden Abschnitten des vierten und fünften Kapitels der Natur der Sache nach (Reinigung von heidnischem Wesen) das oben bezeichnete Interesse nicht so deutlich hervor, so kann man doch, ohne in den Brief etwas hineinzulesen, sagen: *im Mittelpunkt der im Epheserbrief entwickelten Gedanken steht die Gemeinde,* ihre Begründung im ewigen Ratschluß Gottes, ihre Einigung aus Juden und Heiden in der Fülle der Zeiten, ihre Auswirkung im praktischen Leben.

Welche Stellung nehmen nun die Aussagen des Epheserbriefs über die Geisterwelt in diesem Zusammenhang ein? Bei der ersten Gruppe der untersuchten Stellen braucht diese Frage nicht aufgeworfen zu werden, denn sie bieten nur gelegentliche Erwähnungen; desto wichtiger ist sie bei der zweiten Gruppe, von der aber auch 4_{8}, weil die Deutung nicht durchgeführt ist (s. o.), ausgeschlossen bleibt. 1_{10} hängt aufs engste mit dem oben als Exkurs a bezeichneten Abschnitt

---

verbietet. Aber der Gedanke von der Vereinigung der „beiden" scheint mir doch so deutlich hindurchzuklingen, daß man m. E. auch εἰρήνη v. 14f. nicht anders verstehen kann, als vom Frieden zwischen den beiden Teilen der Gemeinde, Juden und Heiden. Ewalds allgemeine Deutung „Christus unser Befrieder" scheint mir zu wenig mit dem Briefzusammenhang in Einklang zu stehen.

1. Besonders auffällig ist es, wie die Ermahnungen an die Frauen in der Haustafel mit den Gemeindegedanken verbunden werden 5_{30}ff.

zusammen. Die *ἀνακεφαλαίωσις* umfaßt Engel wie Menschen, Juden wie Heiden. Das letztere Paar aber ist nach 2_{14-22} 3_{2-12} dem Verfasser das wichtigere; *an der besonderen Betonung der Aussage, daß auch Engel zum Reiche Christi gehören, liegt ihm nichts.* 1_{21} bildet lediglich ein Beispiel für die *ἐνέργεια* (v. 19); der Nachdruck liegt hier auf v. 19, 22^b, 23. Daß in 3_{10} die Engelmächte ohne Zusammenhang mit dem Hauptpunkt der Erörterung auftreten, wurde schon bemerkt. Man fragt sich vergeblich, warum gerade ihnen das Geheimnis der Heidenerwählung kundgetan wird. Einzig die Verse $6_{11.12.16}$ nehmen eine andere Stellung im Briefganzen ein: alle Warnungen und Ermahnungen des Autors zielen im letzten Grunde auf den Kampf mit den Geistern ab. So läßt sich hier eine organische Verbindung zwischen der dämonologischen Aussage und dem Hauptgedanken des Briefes feststellen, eine Verbindung, deren Fehlen an anderen Stellen auffallen muß.

III.

Da Echtheitsproblem und Aussagen über die Geisterwelt hier wie im Kolosserbrief einander bedingen, so muß auch dies Problem im Rahmen dieser Untersuchung berührt werden. Es handelt sich darum, zunächst die Geistervorstellungen, dann die Ideen des Epheserbriefs überhaupt mit der Gedankenwelt des Paulus zu vergleichen und endlich noch die anderen Kriterien der Echtheitsfrage wenigstens kurz zu erwähnen.

1. Schon die Untersuchung des Kolosserbriefes hat gezeigt, daß einige zunächst befremdende Aussagen über den Vorrang Christi vor den Engeln innerhalb der paulinischen Religion ihre Stelle haben. Damit wären die Gedanken Eph. 1_{10} 1_{21} 3_9 gedeckt; auch das vom Autor gar nicht in Beziehung zu den Engeln gebrachte Zitat 4_8 könnte in dieser Beziehung als paulinisch gelten. Die Vorstellung von Engelfamilien, die als Hintergrund zu Eph. $3_{14.15}$ gedacht werden muß, läßt sich bei Paulus nicht deutlich belegen (vgl. aber die *γενεαί* Kol. 1_{26}), kann ihm aber nach der Stellung, die er zum jüdischen Engelglauben einnimmt, nicht abgesprochen werden. Eph. 2_2 4_{27} 6_{11} bringen neue und eigentümliche Bezeichnungen des Satans. Eph. 2_2 ist aber dem Gedanken von 1. Kor. 10_{20} verwandt (s. die Erklärung). Den Namen *διάβολος* könnte Paulus den

LXX entnommen haben — der Profangräzität ist er fremd[1] —; immerhin bleibt es auffällig, daß er in den anerkannten Briefen nicht vorkommt. Die Worte von der geistlichen Waffenrüstung tragen, wie wir sahen, nicht das gleiche Gepräge wie Rm. 8_{38} — aber wenn dies Moment gegen die Echtheit entscheiden sollte, müßte auch 1. Kor. 15 unecht sein, weil dieses Kapitel den großen Geisterkampf in der Zukunft erwartet. Hier gilt es, sich die Elastizität zu wahren, die dem Nebeneinander zweier Gedankenreihen in einer Persönlichkeit Raum gibt.

2. Unleugbar ist im Epheserbrief eine Tendenz zur Verkirchlichung vorhanden und zwar in einem Maß, wie wir sie sonst nicht bei Paulus finden. Allein der Prozeß der Verkirchlichung hat im Christentum schon am Ende des ersten Jahrhunderts solche Fortschritte gemacht[2], daß wir ihn nicht früh genug beginnen lassen können und keine Ursache haben, alle Spuren davon der zweiten Generation zuzuweisen. Mit der kirchlichen Tendenz des Briefes hängt seine Ausdrucksweise an zwei Stellen zusammen, deren Wichtigkeit für die Echtheitsfrage vielfach betont wird. Man nimmt Anstoß daran, daß ein Paulus die Gemeinde auf dem Grunde der Apostel und Propheten auferbaut sein lassen sollte (2_{20}) und hält es für ein sichereres Zeichen der Unechtheit, daß der Brief die Apostel als „heilig" bezeichnet (3_5)[3]. Von der ersten Stelle gilt das über die allgemeine kirchliche Haltung Gesagte, bei der zweiten Stelle darf man an die Veränderungen erinnern, die das Wort *ἅγιος* seiner Bedeutung nach durchgemacht hat[4]. Immerhin bleiben hier einige Bedenken zurück, stark genug, um einen Zweifel an der Echtheit laut werden

---

1. Vgl. Nägeli, Wortschatz des Apostels Paulus 60.

2. Vgl. z. B. 1. Clem. 7_2 *ἐπὶ τὸν εὐκλεῆ καὶ σεμνὸν τῆς παραδόσεως ἡμῶν κανόνα.*

3. Die Instanzen für und wider können hier nur angedeutet werden, da das Resultat der Untersuchung nicht von den Einzelheiten abhängt. Näheres bieten die „Einleitungen" in das N. T. Zur Geschichte der Kritik vgl. Holtzmann, Kritik der Epheser- und Kolosserbriefe 2 ff. 18 ff.

4. Natürlich kann *ἅγιοι* eine Glosse sein (Jülicher, Einleitung in das N. T.[3. 4] 113). Sicher gibt es im N. T. unendlich viele Glossen auch dort, wo wir nach unseren Zeugen es nicht ahnen können. Allein es erscheint bedenklich, eine Glosse gerade dort anzunehmen, wo eine solche Vermutung uns einen Anstoß beseitigt.

zu lassen, doch zu schwach, um die Überzeugung von der Unechtheit sicher zu stellen[1].

3. Der Sprachgebrauch des Briefes berührt unser Problem — abgesehen von den Satansnamen und den *κοσμοκράτορες* — wenig. Auf den ersten Blick birgt er vieles, was auffällt und die Zweifel an der Echtheit bestärkt. Allein er will unter dem bereits früher betonten Gesichtspunkt angesehen sein, daß man von einem Sprachgebrauch des Paulus nur mit Vorsicht reden darf, da wir nicht alle seine Briefe kennen. Zahn[2] hat die von Holtzmann[3] und von Soden[4] aufgestellten Listen aus ähnlichen Erwägungen heraus korrigiert; ja Nägeli[5] hat sogar aus mancherlei sprachlichen Berührungen mit den paulinischen Hauptbriefen den Schluß gezogen, daß der Wortschatz des Briefes eher eine Instanz gegen die Unechtheit sei. Nach Zahns Liste bleiben noch 23 Wörter auffallend, deren Wiedergabe und Untersuchung an diese Stelle nicht gehört. Aber auch von ihnen muß gesagt werden: die Behauptung wäre gewagt, daß Paulus diese Wörter nicht habe verwenden können.

So finden wir auch hier keinen durchschlagenden Grund dazu, der Tradition von der paulinischen Autorschaft zu widersprechen, die hier übrigens früher bezeugt ist als beim Kolosserbrief[6].

3. Der Vergleich.

Das Problem des Epheserbriefs, das auch die Frage nach der Bedeutung der angelologischen Aussagen einschließt, soll seiner Lösung näher gebracht werden durch einen Vergleich derjenigen Gedankengänge im Epheser- und Kolosserbrief, die sich mit unserem Problem berühren. Als Voraussetzung haben dabei zwei Punkte zu gelten:

1. *Kolosser- und Epheserbrief* (der Brief an Philemon geht uns hier nichts an) *gehören zusammen.* Ist Paulus der Autor

---

1. Dasselbe gilt schließlich auch von der Selbstbezeichnung 38.
2. Zahn, Einleitung I § 29 Anm. 9.
3. Holtzmann, a. a. O. 100f.
4. von Soden, HC III, 1² 88f.
5. Nägeli, Wortschatz 85.
6. Vgl. Zahn, Einleitung I 348.

beider Briefe, so hat er sie kurz nacheinander in derselben Situation geschrieben; ist einer der beiden Briefe unecht, so hat der Verfasser dieses Briefes als der Paulus des anderen gelten wollen; das lehrt — von einzelnen fast wörtlich übereinstimmenden Wendungen abgesehen — schon ein Vergleich von Kol. 4_{7}f. mit Eph. 6_{21}f.

2. Von beiden Briefen trägt der *Kolosserbrief das Gepräge eines paulinischen Briefes in höherem Maße* als der Epheserbrief. Hier standen, wie wir sahen, der Echtheit mehr Bedenken entgegen als dort. Mit Recht wird heute in der Wissenschaft die paulinische Autorschaft des Kolosserbriefs mehr vertreten als die des Epheserbriefs. Mayerhoff[1] hat seiner Zeit, um die Unechtheit des Kolosserbriefs zu begründen, diesen für eine auf Grund des Epheserbriefes entstandene Fälschung erklärt. Dabei übersieht er, daß gerade die auffallendsten Sätze des Kolosserbriefs ihre Erklärung in dem Zweck des Briefes finden, der Bekämpfung jener Irrlehrer. Nicht so beim Epheserbrief: wenn der Autor überhaupt bestimmte Irrlehrer im Auge haben sollte, was ich bezweifeln möchte[2], so bekämpft er sie doch nur selten direkt[3], und hält sich vielmehr an die positive Betonung der Einheit der Gemeinde. Die Ketzerbestreitung ist keinesfalls das treibende Interesse. Darum verdienen auch die Aussagen über die Geisterwelt im Epheserbrief viel eher mit einem Fragezeichen versehen zu werden als die verwandten Worte des Kolosserbriefs.

Auf Grund dieser Voraussetzungen vergleichen wir die beiden Briefe nach ihren Aussagen über Christus und die

1. Der Brief an die Kolosser, Berlin 1838, S. 72—106.

2. Die von Pfleiderer, Urchristentum[2] II 212_{3} herangezogene Stelle Eph. 4_{20}f. ist von ethischen Ermahnungen umgeben; darum glaube ich nicht, daß man in ihr eine Beziehung auf Christusspekulationen sehen kann; sie richtet sich m. E. gegen heidnische Lebensart im allgemeinen. Solche sittliche Laxheit kann doch auch ohne gnostische Einflüsse als Überrest heidnischer Vergangenheit zur Geltung kommen. Auch 4_{14} ist doch wohl durch seine Umgebung als allgemeine Warnung erklärt; vorher und nachher ist von der Einheit der Gemeinde die Rede. Den Unterschied zwischen der Bekämpfung einer bestimmten Lehre und allgemeinen Ermahnungen zeigt deutlich ein Vergleich von Kol. 2_{8} mit Eph. 5_{6a}.

3. Es könnte eben nur 4_{14} und 4_{20}f. in Frage kommen, vgl. dazu die vorige Anmerkung.

Geister. Dabei kommt es weniger auf die Einzelaussagen selber an — diese klingen bisweilen fast gleich — als auf ihre Verbindung mit den Hauptgedanken beider Briefe. Daß diese Gedanken verschieden sind, hat sich gezeigt: hier Bedeutung Christi für die Einheit des Alls, dort für die der Gemeinde — hier Einigung von Engeln und Menschen unter ihm, dort von Juden und Heiden. Wir fragen, ob und wie diese Verschiedenheit in den angelologischen Vorstellungen hervortritt, und ordnen die in Betracht kommenden Gedanken nach den beiden Briefen gemeinsamen Stichworten: *μυστήριον* — *ἀποκαταλλάσσειν* — *κεφαλή* — *πλήρωμα.* Nicht jede Wiederholung wird dabei vermieden werden können, doch soll immer nur mit wenigen Worten an die bereits gefundenen Resultate erinnert werden.

μυστήριον: Kol. 1_{26} f. 2_2 4_3 ist der Inhalt dieses Geheimnisses: *Χριστὸς ἐν ὑμῖν, ἡ ἐλπὶς τῆς δόξης.* Im Zusammenhang des Briefes war dies so zu verstehen: Christi Menschwerdung und Erhöhung gibt den Heiden, unter denen er gepredigt wird, Anrecht auf das himmlische Erbteil. Im Epheserbrief (1_9 $3_{3-6.\ 9-12}$) heißt das Geheimnis: die Heiden sind Miterben am Heil; von dem, was für den Kolosserbrief die Hauptsache war, Christi Erhöhung, ist in diesem Zusammenhang überhaupt nicht die Rede, nur beispielsweise wird es 1_{21} erwähnt; es handelt sich vielmehr einzig um die Annahme der Heiden. Der Ton ist dermaßen verlegt, daß der Inhalt des Geheimnisses ein völlig anderer wird. Trotzdem bezeichnen beide Briefe das „Geheimnis“ fast mit denselbeu Worten:

Kol. 1_{26} f. *τὸ μυστήριον τὸ ἀποκεκρυμμένον ἀπὸ τῶν αἰώνων καὶ ἀπὸ τῶν γενεῶν — νῦν δὲ ἐφανερώθη τοῖς ἁγίοις αὐτοῦ.*	Eph. 3_9 und $_5$. *τοῦ μυστηρίου τοῦ ἀποκεκρυμμένου ἀπὸ τῶν αἰώνων — ὡς νῦν ἀπεκαλύφθη τοῖς ἁγίοις ἀποστόλοις αὐτοῦ καὶ προφήταις ἐν πνεύματι.*[1]

Daraus folgt, daß auch die ähnlich klingenden Stellen Kol. 1_{11} und Eph. 3_{16} verschiedene Bedeutung haben, daß *κράτος τῆς δόξης* und *πλοῦτος τῆς δόξης* nicht identisch sind.

1. Hier unterscheidet sich der Epheserbrief auch formal vom Kolosserbrief durch das Betonen der kirchlichen Autorität.

Der Kolosserbrief sagt: ihr seid Erben, weil Christus erhöht ist — der Epheserbrief: ihr seid Erben, weil die Heiden berufen sind.

ἀποκαταλλάσσειν: Das Wort „versöhnen“ gilt im Kolosserbrief von Geistern (1_{20}) und Menschen (1_{22}), beide Male im Verhältnis zu Gott. Mit beiden hat Gott Frieden gemacht, und gerade der doppelte Gebrauch desselben Wortes soll dies betonen. Auch im Epheserbrief ist 2_{16} von einer Versöhnung und zwar „beider“ die Rede — aber diese „beiden“ sind Heiden und Juden. Und trotzdem die gleich klingenden Wendungen:

Kol. 1_{22}. *ἀποκατήλλαξεν ἐν τῷ σώματι τῆς σαρκὸς αὐτοῦ διὰ τοῦ θανάτου*	Eph. 2_{16}. *ἀποκαταλλάξῃ τοὺς ἀμφοτέρους ἐν ἑνὶ σώματι τῷ θεῷ διὰ τοῦ σταυροῦ.*

Man beachte, wie sich die Ähnlichkeit der Verse auf *σῶμα* erstreckt, obwohl einmal darunter der wirkliche Leib Christi, das andere Mal die Gemeinde, sein mystischer Leib, zu verstehen ist. Ebenso haben wohl die allerdings unklaren Ausdrücke *εἰρηνοποιήσας* Kol. 1_{20} und *ποιῶν εἰρήνην* Eph. 2_{15} einen völlig verschiedenen Sinn.[1]

Daraus ergibt sich, daß auch die anscheinend verwandten Ausführungen über die beseitigte Feindschaft Kol. 1_{21} Eph. $2_{15\,f.}$ nicht dasselbe meinen. Die erste Stelle nennt die Heiden als Feinde Gottes, die zweite bezieht sich auf die Feindschaft zwischen Heiden und Juden. Und Kol. 2_{14} polemisiert gegen die *δόγματα*, weil Christus diese die Menschen verklagende „Schuldschrift“ ungültig gemacht hat, Eph. 2_{15} treibt dieselbe Polemik, weil diese „Scheidewand“ zwischen Juden und Heiden durch Christus beseitigt ist.

κεφαλή: „Haupt“ wird Christus Kol. 1_{18} 2_{10} 2_{19} in zweifacher Beziehung genannt; er ist das Haupt der Gemeinde wie der Engelmächte. Dieser Doppelgebrauch desselben Wortes hat hier die gleiche Bedeutung wie bei *ἀποκαταλλάσσειν*. Es soll gezeigt werden, daß Christi Werk für Engel und Menschen geschehen ist. Eph. 1_{22}[2] 4_{15} 5_{23} ist Christus vor allem das Haupt der Gemeinde. Der andere Gedanke blickt durch,

1. Vgl. S. 129 ff. und S. 165 Anm. 3.

2. *ὑπὲρ πάντα* könnte nach dem vorhergehenden Psalmenzitat auf die Engelmächte bezogen werden. Allein das ist eine Erwähnung, die für das

wenn 1_{10} die *ἀνακεφαλαίωσις* von Himmlischem und Irdischem ausgesagt wird. Doch tritt die Beziehung auf Engel und Menschen auch an dieser Stelle vor der weiter ausgeführten auf Heiden und Juden zurück. Allein diese Verschiebung wäre noch keine Verkehrung des Sinnes; eine solche tritt aber infolge jenes Zurücktretens bei dem Worte *σῶμα* ein. Im Kolosserbrief könnte *σῶμα* nach $1_{18.\,24.}$ 3_{15}[1] lediglich als Bezeichnung der Gemeinde erscheinen, 2_{19} aber steht es in Beziehung zu Christus als dem Haupt der Engelmächte, sodaß wir hier das All, die Vereinigung von Engeln und Menschen, darin sehen müssen. Eph. 1_{23} 2_{16} $4_{4.\,12.\,16}$ $5_{23.\,30}$[1] steht *σῶμα* mit Beziehung auf die Gemeinde und zwar, wie ein Vergleich von 4_{16} mit 2_{21} ergibt, synonym mit der konkreten Bedeutung von *οἰκοδομή*. Trotzdem stehen gerade an *der* Stelle in jedem Brief, wo die Bedeutung völlig verschieden ist, fast dieselben Worte:

Kol. 2_{19}. *ἐξ οὗ πᾶν τὸ σῶμα διὰ τῶν ἀφῶν καὶ συνδέσμων ἐπιχορηγούμενον καὶ συνβιβαζόμενον αὔξει τὴν αὔξησιν τοῦ θεοῦ.*	Eph. 4_{16}. *ἐξ οὗ πᾶν τὸ σῶμα συναρμολογούμενον καὶ συνβιβαζόμενον διὰ πάσης ἀφῆς τῆς ἐπιχορηγίας . . . . τὴν αὔξησιν τοῦ σώματος ποιεῖται . . . .*[2]

πλήρωμα: Kol. 1_{19} 2_9 gebraucht *πλήρωμα* von der Fülle der Gottheit, die in Christus Wohnung gemacht hat. Die Irrlehrer hatten offenbar das *πλήρωμα* in der gesamten Geisterwelt verehrt; es bedurfte nach ihrer Meinung der *θρησκία τῶν ἀγγέλων*, wenn man ein *πεπληρωμένος* werden wollte. Der Kolosserbrief bestreitet dies mit dem Satz, daß die Leser schon in Christus allein *πεπληρωμένοι* seien (Kol. 2_{10}). Eph. 1_{23} 3_{19} 4_{16}[3] braucht *πλήρωμα* im Sinne einer gegen-

---

Briefganze so wenig bedeutet wie die *ἀνακεφαλαίωσις* von Engeln und Menschen 1_{10}. Schon in v. 23 geht *τὰ πάντα* offenbar auf die Gemeinde.

1. Kol. 1_{22} $2_{17.\,23}$ gehören ebensowenig hierher wie Eph. 5_{28}.

2. Diese Gegenüberstellung erweist den Epheserbrief deutlich als sekundär: er hat mit seinem schwer übersetzbaren Genetiv *τῆς ἐπιχορηγίας* (B. Weiß: „Berührung, durch die eins dem anderen Handreichung tut"; Weizsäcker: „die unterstützenden Anschlüsse"; Lueken in der Gegenwartsbibel: „wenn jedes Gelenk seinen Dienst tut") einfach das *ἐπιχορηγούμενον* des Kolosserbriefs nachgebildet.

3. 1_{10} hat *πλήρωμα* anderen Sinn.

seitigen Ergänzung Christi und der Gemeinde; Christus erfüllt sie (1 23 τὰ πάντα ist auf die Gemeinde zu beziehen, weil vom All hier nicht mehr die Rede ist), die dadurch zur Fülle Gottes (3 19) oder Christi (4 13) heranreift; auf der anderen Seite soll die Gemeinde das sein, was Christus „voll macht“, ihn ergänzt, — ein Verhältnis, das durch den Vergleich mit Haupt und Leib leicht zu verdeutlichen ist. Also finden wir auch hier einen prägnanten Ausdruck in beiden Briefen völlig verschieden aufgefaßt.[1]

Was lehrt uns diese Untersuchung? In den beiden Briefen kommen eine Anzahl formell verwandter Termini und Wendungen vor, die in jedem der beiden Briefe einen anderen Sinn haben. Ist die oben unter 1) gemachte Voraussetzung richtig, so *kann Paulus nicht beide Briefe geschrieben haben.* Trägt der Kolosserbrief in höherem Grade das Gepräge der Echtheit (Voraussetzung 2), so *muß der Epheserbrief als sekundär und mithin als unecht aufgefaßt werden.* So erklärt sich auch das unvermittelte Auftreten der angelologischen Aussagen im Epheserbrief, das besonders 3 10 auffällt, befriedigend: diese Aussagen sind der paulinische Mantel, den der Autor des Epheserbriefes diesem umhängt, um seine wahren Interessen — die Einheit von Juden und Heiden in der Gemeinde unter dem Haupte Christus — mit der Autorität des Paulus zu decken. Dabei hat der Verfasser die Ausdrücke des Kolosserbriefs zumeist ein wenig verändert.

Die Bedenken, die sonst gegen die Echtheit des Epheserbriefs geltend gemacht werden, lassen ein sicheres Urteil nicht aufkommen. Die angelologischen Aussagen dagegen scheinen mir eine feste Basis für die Untersuchung des Problems abzugeben. Und es darf hier wohl an das Urteil eines Vertreters der Echtheit des Epheserbriefs erinnert werden, an das Wort Theodor Zahns, der Einleitung I 353 schreibt: „*wer den Epheserbrief für eine auf Grund des ganz oder größtenteils echten Kolosserbriefs angefertigte Fälschung erklärt, könnte das nur durch den überzeugenden Nachweis begründen, daß Gedanken*

---

1. **Natürlich haben beide Briefe auch gleiche Wendungen mit gleichem Sinn aufzuweisen, so z. B. ἀπολύτρωσις und ἄφεσις (Kol. 1 14 Eph. 1 7), allein diese Begriffe spielen in keinem der Briefe eine entscheidende Rolle.**

und Worte des Kolosserbriefs von dem Nachahmer mißverstanden oder absichtlich umgedeutet oder ungeschickt nachgebildet und am unrichtigen Ort angebracht seien. Denn dies sind die Merkmale aller nachweislichen Fälschungen dieser Art, wenigstens im Altertum." Auf dem Wege der absichtlichen Umdeutung der Gedanken des Kolosserbriefs über die Geisterwelt scheint mir der Autor des Epheserbriefes seinem Werke paulinisches Gepräge verliehen zu haben[1]; daß mit dieser Annahme der Gedankentiefe, der schwungvollen Begeisterung, der ernsten Frömmigkeit des Epheserbriefs kein Abbruch getan wird, braucht eigentlich nicht erwähnt zu werden. Das Verfahren des Verfassers setzt voraus, daß er den Kolosserbrief für echt hielt[2]; die Erkenntnis dieses Verfahrens rückt aber auch die Aussagen beider Briefe über die Engelmächte in das rechte Licht — und darum mußte das Echtheitsproblem hier so ausführlich behandelt werden.

Anhang.

Zu den Geistervorstellungen der Pastoralbriefe.

Die Untersuchung geht von der Voraussetzung aus, daß die Pastoralbriefe in ihrer gegenwärtigen Gestalt nicht von der Hand des Paulus stammen. Darum sollen hier nur einige Stellen erwähnt werden, die durch die bisher gefundenen Resultate eine Erklärung erhalten. Eine Anzahl der angelologischen und dämonologischen Aussagen der Pastoralbriefe bietet kein für uns wichtiges Problem, wie 1. Tim. 4_1, wo die

---

1. Der Briefcharakter des Schriftstücks scheint mir wegen des Mangels an konkreten Beziehungen — 6_{21}f. gehört zu dem vom Kolosserbrief entlehnten paulinischen Mantel — überhaupt fraglich; dazu würde die Unsicherheit der Überlieferung von der Adresse des „Briefes" passen. So haben wir es wohl mit einer kirchlichen Homilie in Briefform zu tun. Vgl. Pfleiderer, Urchristentum [2] II 212.

2. Da bewußte Abhängigkeit vom Kolosserbrief als einem Paulusbrief angenommen werden muß, so stößt die Annahme einer Unechtheit *beider* Briefe auf die größten Schwierigkeiten, ganz abgesehen von den anderen für die Echtheit des Kolosserbriefs sprechenden Gründen.

Irrlehre auf Dämonenwirkung zurückgeführt wird[1] oder 5$_{15}$, wo beklagt wird, daß einige der jüngeren Witwen bereits dem Verführer Satan gefolgt sind[2] oder endlich 5$_{21}$, wo die auserwählten Engel als Zeugen angerufen werden[3]. Ohne große Bedeutung sind für unsere Untersuchung auch die Kontroversen über die Satansbezeichnungen in den Pastoralbriefen. Sicher ist 2. Tim. 2$_{26}$ die Schlinge des Teufels gemeint[4]; dann dürfte aber auch 1. Tim. 3$_{7}$ das gleiche Bild auf den Teufel gehen[5] und ebenso im vorhergenden Verse *διάβολος* nicht anders zu verstehen sein. Schwieriger, ja wohl überhaupt nicht sicher zu deuten ist der *ἀντικείμενος* 1. Tim. 5$_{14}$[6] und der Löwenrachen in 2. Tim. 4$_{17}$[7]; endlich *ὁ ἐξ ἐναντίας* Tit. 2$_{8}$ ist, weil der betreffende sich bekehren soll, wohl sicher auf einen menschlichen Gegner gemünzt[8].

---

1. *τὸ δὲ πνεῦμα ῥητῶς λέγει ὅτι ἐν ὑστέροις καιροῖς ἀποστήσονταί τινες τῆς πίστεως, προσέχοντες πνεύμασιν πλάνοις καὶ διδασκαλίαις δαιμονίων.* Die Stelle deutet eschatologische Prophezeiungen (wie die vom Antichrist und seiner *ἐνέργεια πλάνης* 2. Thess. 2$_{11}$) auf die Gegenwart aus.

2. *ἤδη γάρ τινες ἐξετράπησαν ὀπίσω τοῦ σατανᾶ*; man hat wohl an unsittlichen Lebenswandel zu denken.

3. Engel als Zeugen vgl. Test. Levi 19 und die Exkurs I zitierte Stelle der Rachegebete von Rheneia. Die Stelle 1. Tim. 5$_{21}$ *διαμαρτύρομαι ἐνώπιον τοῦ θεοῦ καὶ Χριστοῦ Ἰησοῦ καὶ τῶν ἐκλεκτῶν ἀγγέλων* bringt eine Dreiheit, die uns in den Evangelien begegnet, vgl. Mk. 8$_{38}$ = Mt. 16$_{27}$ und besonders Lk. 9$_{26}$, sowie Mk. 13$_{32}$ = Mt. 24$_{36}$, endlich vgl. Apc. Joh. 1$_{4}$.

4. *καὶ ἀνανήψωσιν ἐκ τῆς τοῦ διαβόλου παγίδος ἐζωγρημένοι ὑπ' αὐτοῦ εἰς τὸ ἐκείνου θέλημα.* Es ist die Frage, von wem *ἐζωγρημένοι ὑπ' αὐτοῦ* gelten soll. Wegen der Sinnverwandtschaft mit *παγίς* scheint es mir das Richtige, in *ὑπ' αὐτοῦ* den Teufel zu sehen. (B. Weiß, Everling 116 gegen Hofmann, Heil. Schrift VI 268.)

5. *ἵνα μὴ εἰς ὀνειδισμὸν ἐμπέσῃ καὶ παγίδα τοῦ διαβόλου* — der Teufel ist hier der Ankläger (*ὀνειδισμός*). Der Sache nach wäre eine Beziehung auf einen menschlichen „Verleumder“ möglich.

6. *μηδεμίαν ἀφορμὴν διδόναι τῷ ἀντικειμένῳ λοιδορίας χάριν*; *ἀντικείμενος* im Plur. 1. Kor. 16$_{9}$ Phil. 1$_{28}$ von Menschen, im Sing. 1. Clem. 51$_{1}$ vom Satan, 2. Thess. 2$_{4}$ vom Antichrist.

7. *καὶ ἐρύσθην ἐκ στόματος λέοντος*; als „Löwe“ gilt Satan 1. Petr. 5$_{8}$ („ein Rest mythologischer Vorstellung“ — so Gunkel in der Gegenwartsbibel z. St. mit Erinnerung an das Löwenmaul des babylonischen Drachen) und im Testament. Salomonis (Fürsts Orient 1844. Col. 599. 743). Vgl. aber wie Ignat. ad Rom. 5$_{1}$ seine Wächter Leoparden nennt. 2. Tim. 4$_{17}$ ist das Bild vielleicht in Erinnerung an LXX Ps. 21 (22)$_{22}$ gebraucht.

8. *ἵνα ὁ ἐξ ἐναντίας ἐντραπῇ μηδὲν ἔχων λέγειν περὶ ἡμῶν φαῦλον.*

Dagegen erinnert auffallend an ein paulinisches Wort und ist darum hier zu untersuchen die Stelle

1. Tim. 1_{20} *ὧν* (vgl. $_{19}$ *περὶ τὴν πίστιν ἐναυάγησαν*) *ἐστιν Ὑμέναιος καὶ Ἀλέξανδρος, οὓς παρέδωκα τῷ σατανᾷ, ἵνα παιδευθῶσιν μὴ βλασφημεῖν.*

Unter denen (die am Glauben Schiffbruch gelitten haben) sind Hymenäus und Alexander, die ich dem Satan übergeben habe, damit sie durch Zucht gezwungen werden, von ihrer Lästerung abzustehn.

„Dem Satan übergeben“ — 1. Kor. 5_5 bezog sich dieser Ausdruck auf den Tod[1]; dies sowie Ausschluß aus der Gemeinde ist hier wohl durch den beabsichtigten Zweck des Verfahrens ausgeschlossen. Durch die Vermittlung Satans sollen die Lästerer zum Stillschweigen gebracht werden. Am besten wird die Stelle wohl durch 2. Kor. 12_7 erklärt. Wie dort der Satansengel den Paulus körperlich züchtigt, so sollen auch hier die Verleumder vom Satan gezüchtigt werden: beide Male ist eine Krankheit gemeint. Der Autor hat Hymenäus und Alexander dem Satan übergeben (durch Gebet an Gott? oder Verwünschung?), damit er sie durch schwere Krankheit von ihrer Lästerung abbringe[2].

1. Tim. 2_{14}.

καὶ Ἀδὰμ οὐκ ἠπατήθη, ἡ δὲ γυνὴ ἐξαπατηθεῖσα ἐν παραβάσει γέγονεν.

auch ward nicht Adam verführt, vielmehr das Weib — und kam so in Schuld.

Das Weib soll weder in der Gemeinde noch im Hause selbständig auftreten. Dieser in 1. Tim. 2_{12} ausgesprochene

---

1. Natürlich darf unserer Stelle kein Einfluß auf die Erklärung von 1. Kor. 5_5 eingeräumt werden.

2. Bei v. 18—20 entsteht die Frage, ob dieser Abschnitt etwa ein paulinisches Stück ist (vgl. Köhler, Gegenwartsbibel). Sie kann mit unsern Mitteln kaum entschieden werden. Was die Wendung *παραδιδόναι τῷ σατανᾷ* anlangt, so wäre es natürlich denkbar, daß Paulus sie in anderem Sinn verwendet hätte wie 1. Kor. 5. Allein es kann hier auch eine unpaulinische Nachbildung von 1. Kor. 5 vorliegen, die Namen Hymenäus und Alexander könnten aus 2. Tim. 2_{18} 4_{14} stammen (die letztgenannte Stelle gehört wohl sicher zu einem paulinischen Stück).

Gedanke wird mit der Paradiesesgeschichte bewiesen: Eva ist später geschaffen (v. 13) und war der Verführung zugänglich[1]. Darum — so lautet der echt antike Schluß — darf man vom selbständigen Handeln des Weibes, besonders im Gottesdienst, nichts Gutes erwarten. Das hier gebrauchte Wort *ἐξαπατεῖν* bezieht sich, wie wir sahen, 2. Kor. 11$_3$ auf die von der jüdischen Tradition bezeugte geschlechtliche Verführung Evas durch Satan. In der Tat muß das auch hier gemeint sein; denn die „Verführung" wird ja bei Adam verneint, nicht, wie man annehmen sollte, in geringerem Grade behauptet. Also kann die Verführung zum Essen der Frucht nicht gemeint sein. Die Beziehung auf einen geschlechtlichen Vorgang wird aber vollends klar durch v. 15: *σωθήσεται δὲ διὰ τῆς τεκνογονίας*. Ihre Schuld sühnt das Weib auf demselben Gebiet, auf dem sie gesündigt: in der Nachgiebigkeit gegen die Verführung bestand ihre Übertretung, im Kindergebären liegt (für die Gläubige, v. 15b) die Rettung[2].

1. Tim. 3$_{16}$.

καὶ ὁμολογουμένως μέγα ἐστὶν τὸ τῆς εὐσεβείας μυστήριον·

ὃς[3] *ἐφανερώθη ἐν σαρκὶ* — *ἐδικαιώθη ἐν πνεύματι,*
ὤφθη ἀγγέλοις — *ἐκηρύχθη ἐν ἔθνεσιν,*
ἐπιστεύθη ἐν κόσμῳ — *ἀνελήμφθη ἐν δόξῃ.*

Fürwahr, groß ist das Geheimnis (unserer) Frömmigkeit:
Geoffenbart im Fleisch
zum Sieg geführt[4] im Geist,
Erschienen Engelmächten

1. Nach den Bemerkungen zu 1. Kor. 11$_{10}$ ist es möglich, daß beide Gedanken zusammenhängen: das der Erschaffungszeit nach jüngere und darum schwächere Weib ist der Dämonenwirkung eher ausgesetzt als der Mann. Doch ist diese Verbindung beider Gedanken im Text nicht angedeutet.

2. Vgl. Kabisch, Eschatologie des Paulus 157.

3. Die Lesart *θεὸς* ist aus der (absichtlichen?) Änderung *ΟΣ* in *$\overline{ΘΣ}$* entstanden. — Die Lesart ὃ (Zeugen bei Tischendorf und bei Zahn, Forschungen III 277f.) ist durch Angleichung an *μυστήριον* entstanden. Ist das Stück aber ein Zitat (s. d. Erklärung), so hat es grammatisch nichts mit *μυστήριον* zu tun.

4. Daß *δικαιοῦσθαι* hier einfach die Bezeichnung der Erhöhung Christi ist, ergibt die Erklärung (s. dieselbe).

gepredigt unter Heiden,
Geglaubet in der Welt
verklärt in Himmelshöhn[1].

ὁμολογουμένως μέγα ἐστὶν gehört mit *πιστὸς ὁ λόγος* (1. Tim. 1_{15} 4_{9}, 2. Tim. 2_{11}, Tit. 3_{8}) zusammen. Beide Wendungen reflektieren auf eine allgemein bekannte Größe: „Das euch genugsam bekannte Wort ist bewährt," „das (nun folgende) Geheimnis der Frömmigkeit ist anerkanntermaßen groß." Wir haben wohl in beiden Redensarten Zitationsformeln vor uns. Danach ist die Vermutung, daß das offenbar poetische Stück in 1. Tim. 3_{16} das Bruchstück einer Hymne (oder eines Bekenntnisses) bildet, doch nicht so unbewiesen, wie Hofmann[2] es darstellt. Das Lied geht auf den Herrn, dessen Name hier (vielleicht absichtlich) verschwiegen, eventuell am Ende als Abschluß gebracht wurde (ähnlich wie Jahve Zebaoth Ps. 24_{10}).

Das Stück gliedert sich in drei Paare, von denen jedes die Erhöhung einer irdischen Beziehung Christi gegenüberstellt. *σάρξ, ἔθνη, κόσμος* bezeichnen das Wirkungsgebiet des Christus auf Erden[3] wie *πνεῦμα, ἄγγελοι, δόξα* das des erhöhten Herrn. Es ist unmöglich, *ὤφθη ἀγγέλοις* auf die Präexistenz zu beziehen, weil das den dichterischen Parallelismus stören und auch keine deutliche Beziehung ergeben würde. Das Lied ist also in seinen Gliedern nicht parallel gebaut; beim zweiten Paar erwähnt es zuerst den Christus im Himmel. Der Grund ist klar: die Predigt unter den Heiden folgt erst auf die mit *ὤφθη ἀγγέλοις* angedeutete Erhöhung.

Die Bedeutung der einzelnen Aussagen erklärt sich leicht aus dem paulinischen Gedankenkreis. Daß mit *δικαιοῦσθαι* im ersten Paar nicht die Rechtfertigung im Sinne etwa des Römerbriefs gemeint sein kann, ergibt die Gegenüberstellung

---

1. Die Übersetzung vertauscht die Ausdrücke des Originals (aufgenommen in Glorie), um dadurch den Gegensatz zu *κόσμος* zu erhalten, der in *δόξα* liegt, aber bei der Übersetzung „Herrlichkeit" nicht herauskommen würde.

2. Heilige Schrift VI 126.

3. Vom Stand der Erniedrigung zu reden verbietet die Erwähnung der Heidenpredigt und des Glaubens parallel mit der Menschwerdung. Die Gegensätze sind rein lokal: Christus auf Erden — Christus im Himmel.

von *ἐφανερώθη ἐν σαρκί*. Das Gegenstück zur Menschwerdung ist die Erhöhung. Auch Rm. 1₄ wird sie auf das *πνεῦμα* zurückgeführt. Ist die „Rechtfertigung im Geist“ der erste Teil des Erhöhungsdramas (Sieg über den Tod, Auferstehung), so hören wir im dritten Paar von dem Schlußakt, der Aufnahme in die göttliche Herrlichkeit. In der Mitte steht *ὤφθη ἀγγέλοις*. Nach der Schilderung der Ascensio Jesaiae, nach verwandten Gedanken des Paulus können wir die Worte erklären: bei seiner Menschwerdung war Christus den Engelmächten verborgen geblieben, nun wird er ihnen sichtbar als Herr der Herrlichkeit[1]. Einen ebensolchen Fortschritt stellen auch die Glieder des Hymnus dar, die vom Christus auf Erden reden: auf die Offenbarung im Fleisch folgt die Predigt unter den Heiden und auf diese wieder die Annahme der Verkündigung im Glauben.

Von der Geisterwelt ist in den Pastoralbriefen offenbar noch an den Stellen die Rede, wo der Autor sich gegen die „Genealogien“ der bekämpften Irrlehre wendet (1. Tim. 1₄, Tit. 3₉). Aber entsprechend der Annahme, daß die Pastoralbriefe in ihrer heutigen Gestalt nicht auf Paulus zurückgehen, müssen wir diese Polemik auf gnostische Systeme beziehen; der paulinische Rahmen wird damit überschritten, und jene Stellen fallen nicht in den Bereich dieser Untersuchung.

1. Dadurch erledigt sich Hofmanns Frage (Heil. Schrift VI 129): „aber ist er ihnen denn vorher unsichtbar gewesen?“ ebenso wie desselben Forschers Deutung der *ἄγγελοι* auf menschliche Boten.

III.

Herkunft und Bedeutung der Geistervorstellungen des Paulus.

Es ist ein mannigfaltiges, auf den ersten Blick verwirrendes Bild, das die Prüfung der Quellen ergeben hat. Wenn nun diesem Bilde im Zusammenhang des paulinischen Glaubens wie der Religionsgeschichte sein Ort angewiesen werden soll, so kann es sich dabei der Natur der Sache nach nur um einen Versuch, um eine Konstruktion handeln. Denn Paulus hat sich im Zusammenhang nur einmal über seine Geistervorstellungen ausgesprochen, und auch da hat er kein System gegeben, sondern in Thesen seinen Widerspruch gegen die Irrlehrer formuliert: im Kolosserbrief. Da die Gedankenwelt des Paulus überhaupt kein System in unserem Sinne ist, so müssen wir uns auch bei seinen Geistervorstellungen vor allzu eifrigem Systematisieren und Gruppieren hüten.

Darum scheint mir eine Erörterung der Frage nach den Engelklassen bei Paulus ziemlich belanglos zu sein. Das Judentum kannte Rangordnungen der Engel — das bezeugen schon die verschiedenen Namen, z. B. Hen. $69_{2ff.}$, das bezeugt auch die Erwähnung von Klassen Apc. Bar. syr. 59_{11} [1]. Daß Paulus diese Vorstellung geteilt hat, ist zweifellos. Aber wir

---

1. Auch 2. Petr. 2_{11} *ἰσχύι καὶ δυνάμει μείζονες* geht wohl auf eine Rangordnung unter den Engeln (vgl. Spitta, Der zweite Brief des Petrus und der Brief des Judas 164).

können seine Meinung über diese Dinge nicht rekonstruieren. Auch Everling, der „mit aller Vorsicht“ an die Erörterung dieses Themas herantritt[1], kommt nicht über bloße Vermutungen hinaus. Die Namen bezeugen zwar die Einteilung der Engel in Klassen, führen aber in die Irre, wenn man nach der Art dieser Einteilung fragt: ja, wenn wir wüßten, ob Paulus mit *κυριότητες* und *ἀρχαί* dieselben Wesen gemeint hat! Die Vermutung über den Standort der *θρόνοι* benannten Engel nahe beim Thron Gottes, die Everling im Anschluß an Klöpper ausspricht, erledigt sich durch die oben zu Kol. 1₁₆ gegebene Deutung dieses Namens. Die auf einem argumentum e silentio beruhende Hypothese Everlings aber, daß die *θρόνοι* und *κυριότητες* nicht an der Niederlage der Elementargeister teilnähmen, ist unbeweisbar; im Gegenteil darf es als sicher gelten, daß wir es auch hier mit „Herrschern dieser Welt“ zu tun haben. Denn *θρόνοι* heißen Gestirngeister (depossedierte Götter), und die *κυριότητες* haben die „Herrschaft“ über Teile dieser Welt.

Aber die Unterschiede zwischen den Engelklassen kommen auch für die paulinische Religion nicht sonderlich in Frage. Paulus läßt sie in den uns erhaltenen Briefen überhaupt nicht hervortreten. Eben darum darf man das „Geheimnis“, die „Weisheit“ 1. Kor. 2 nicht in Auskünften über Engelklassen sehen. Nicht auf solchen Dingen liegt der Ton, wenn Paulus von Geistern redet, sondern auf der viel wichtigeren Frage: wie steht der Christ zur Geisterwelt? Es handelt sich um Beziehungen zum Leben und Glauben der christlichen Gemeinde, nicht um apokalyptische Schilderungen mit ihrer Freude an himmlischen Details. So gewiß Paulus die Vorstellungswelt jüdischer Apokalypsen teilt und diese daher zur Erklärung paulinischer Worte heranzuziehen sind, so gewiß geht doch bei Paulus das Interesse auf etwas anderes. Die Gewißheit, im Gottesgeist schon das Unterpfand der künftigen Herrlichkeit zu haben, Gott bereits ganz nahe, sein Kind zu sein und darum keine Macht des Himmels und der Erde mehr zu fürchten, gibt auch den jüdischen Gedanken des Apostels eine neue, eigenartige religiöse Trieb-

1. Everling, a. a. O. S. 121 ff.

kraft. Die aber ist das „geistige Band", das die einzelnen, disparaten Teile der paulinischen Gedankenwelt zusammenhält[1]. Natürlich ist die Kenntnis der religionsgeschichtlichen Zusammenhänge dabei unerläßlich, gerade um festzustellen, welche Gedanken rezipiert, welche neu verarbeitet, welche selbständig produziert sind.

So handelt es sich zunächst um die Frage: woher stammen die Aussagen des Paulus über die Geisterwelt? Durch den Versuch, die einzelnen Fäden von einander zu sondern und möglichst weit zurückzuverfolgen, dürfte es am ersten gelingen, eine Übersicht über die paulinischen Geistervorstellungen zu geben. So können auch Beziehungen zu anderen Gedanken des Paulus, besonders zur Eschatologie und Christologie hergestellt werden. Wenn ich im Folgenden den Versuch mache, die Aussagen unter dem Gesichtspunkt ihrer Herkunft zu gruppieren, so handelt es sich dabei nicht um die Einteilung der Engelwelt nach Klassen, sondern um die Sonderung verschiedener, in der Anschauung des Paulus kombinierter Vorstellungsreihen.

I.

Der Gedanke vom *himmlischen Hofstaat Gottes*, die Engelvorstellung, wie wir sie im Alten Testament etwa in der Erzählung von der Himmelsleiter (Gen. 28, elohistische Quelle) ausgeprägt finden, wird von Paulus wenig berührt. Sie ist für ihn selbstverständlich: Gott ist im Himmel natürlich von Engeln umgeben zu denken. In diesem Sinne werden Engel an den drei verwandten Stellen Gal. 1_8 4_{14}, 1. Kor. 13_1 genannt. Daß hier nichts anderes vorliegt als eine bloße Erwähnung zum Zweck der Steigerung des Ausdrucks, habe ich in der Einzeluntersuchung zu zeigen versucht. Diese Worte haben

1. Dieses christliche Zentrum scheint mir bei Brückner, Entstehung der paulinischen Christologie (Straßburg 1903), zu sehr in den Hintergrund gedrängt zu sein. In dem berechtigten Bestreben, zu zeigen, was an der Gedankenwelt des Paulus jüdisch ist, scheint mir der Vf. den Abstand des Christen von dem Juden Paulus oft zu klein eingeschätzt zu haben. Der Unterschied zwischen beiden erklärt sich vor allem durch eine Verlegung des Schwerpunktes aus der Zukunft (der Messias bringt die Erlösung) in die Vergangenheit (Christus hat uns erlöst).

ihre formale Parallele etwa an dem Spruch des Evangeliums Mk. 13_{32} = Mt. 24_{36}. Überhaupt reden die Synoptiker oft von diesen Engeln, die man nicht weiter charakterisiert, deren Erscheinung und Wesensart vielmehr vorausgesetzt werden, z. B. Mk. 12_{25} par. Danach sind die Engel herrliche, unsterbliche Wesen ohne menschliche Bedürfnisse. 2. Kor. 11_{14} bezeugt die Zugehörigkeit der Engel zum „Licht". Vielleicht dürfen wir auch 1. Kor. 15_{40} zur Schilderung heranziehen, falls hier nicht lediglich Gestirngeister gemeint sind. Aber auch ohne die Angaben dieser Stellen würden wir vermuten können, daß Paulus sich die Engel in Lichtkörpern denkt, mit *δόξα*, d. h. Lichtmaterie bekleidet.

Dieser Vorstellungskreis geht auf das Alte Testament zurück. Man kann die hierher gehörigen Stellen bei Paulus vollkommen nach alttestamentlichen Analogien verstehen. Nur sind die Gedanken gegenüber dem Alten Testament wesentlich bereichert worden. Ob diese Bereicherungen immer Neuschöpfungen waren, ist fraglich; wahrscheinlich sind auch hier alte Vorstellungen, die zeitweilig von der prophetischen Religion unterdrückt worden waren, wieder ans Tageslicht gekommen, als die religiöse Energie des Prophetismus zu erschlaffen begann. Vollends die Frage nach der Herkunft dieser Anschauungen ist nicht mit *einer* Formel zu lösen. Folgende Gesichtspunkte müssen hier erwogen werden: 1) Die Vorstellung von Zwischenwesen scheint sich auf einer bestimmten Religionsstufe fast mit Notwendigkeit zu bilden. Oft werden kosmische, astrale Beziehungen maßgebend dafür sein — jedenfalls hat die „Völkeridee", die Annahme autochthoner Entstehung religiöser Gedanken, hier ihr gutes Recht[1]. 2) Das Reich Israel erstand auf einem Boden, der von zwei großen Kulturen befruchtet war. Aus Babylonien wie aus Ägypten wanderten Ideen nach Palästina, und gerade im Punkt der Engelvorstellung mögen Einflüsse von außen besonders wirksam gewesen sein, weil hier die Kunst eine leicht verführende und jedem verständliche Botin war.[2] So

1. Vgl. meine Untersuchung „Die Lade Jahves" 82 f.

2. Vgl. ebda. S. 72 ff. die Abbildungen des Beckens von Tell Ta'anek sowie ägyptischer und babylonischer Denkmäler.

mag schon in den Anschauungen der alttestamentlichen Schriftsteller vielfach verschiedenes Material kombiniert sein; in spätjüdischer Zeit hat dieser Kombinations- und Bereicherungsprozeß große Fortschritte gemacht. Einen Beitrag zur Geschichte dieser Gedanken liefert die Angelologie der LXX. Wie man aus den in Exkurs I_1 unter d gruppierten Stellen sieht, tragen die LXX an einigen Stellen Beziehungen auf Engel ein — eine genaue Konstatierung des Sachverhalts ist an anderen Stellen unmöglich, weil wir da den hebräischen Text, den die LXX lasen, nicht rekonstruieren können. Ein weiterer Schritt auf dem Wege war die Einrechnung von Keruben und Seraphen, d. h. von Gestalten aus offenbar vorjahvistischer Zeit, unter die Engel[1], vgl. Hen. 61_{10}. Aber ein Moment bleibt für diese ganze Vorstellungsreihe charakteristisch: *die Engel gehören gewissermaßen zu der Lichtglorie Gottes*, sie sind seine Begleiter, treten ihm aber nie gegenüber, können daher auch nie individuell charakterisiert werden.

Diese Anschauung ist auch für die Eschatologie bedeutsam. Denn wenn anders die Weltvollendung darin besteht, daß das Himmlische den Irdischen offenbar wird, so müssen natürlich auch Engel das Gefolge des Messias bei dessen Ankunft bilden. In diesem Sinn ist vielleicht Hen. 1_9, 4. Esra 7_{28} zu verstehen Von paulinischen Stellen gehören hierher 1. Thess. 3_{13}, 4_{16}[2], ev. 2. Thess. 1_7. Die Parusie ist die eigentlich messianische Ankunft Christi im Gegensatz zu seiner ersten Ankunft in Niedrigkeit und Armut. Bei dieser zweiten Ankunft wird Christus, von seinem Hofstaat umgeben, in himmlischer Lichtglorie erscheinen. Aber auch hier ist das Auftreten der Engel lediglich eine Begleiterscheinung; sie haben keinerlei Bedeutung für die theologischen Zusammenhänge. Um das deutlich zu machen, genügt es, auf die völlig andere Stellung hinzuweisen, welche die Engel im Zusammenhang mit der Parusie etwa 1. Kor 15 einnehmen.

---

1. Dadurch werden die Flügelgestalten bei der künstlerischen Darstellung von Engeln *möglich*. Freilich ist die Frage nach der Entstehung der Flügelgestalten in der *christlichen* Kunst damit noch nicht beantwortet.

2. Der *ἀρχάγγελος* gehört seinem Ursprung nach allerdings der ausgebildeteren Angelologie an, wie sie das Judentum produzierte, tritt aber doch hier ohne weitere Individualisierung auf, genau so farblos wie die *ἅγιοι* 1. Thess. 3_{13}.

II.

Die rabbinische Theologie hat der Engelvorstellung ein viel charakteristischeres Gepräge gegeben. Zwei Momente kommen für das Verständnis dieser Weiterbildung in Betracht. Zunächst die immer strengere Durchsetzung des Monotheismus; er bedurfte, um die Weltabgezogenheit Gottes zu wahren, beständig der Annahme von Organen Gottes in der Welt. So denkt man sich schließlich alle großen Ereignisse der Heilsgeschichte unter Mitwirkung von Engeln zu stande gekommen. Eine weitere Bereicherung erfährt die Engelvorstellung durch die jüdische Apokalyptik mit ihren Himmelsschilderungen. Solche kennt auch die Prophetie (Jes. 6); aber die Apokalyptik hat ein stärkeres Interesse daran. Sie gibt Darstellungen himmlischer Vorgänge als Selbstzweck. Der Apokalyptiker beschäftigt sich nicht nur mit Manifestationen Gottes auf Erden; ihn verlangt auch zu wissen, wie es zugeht, wenn die Himmlischen unter sich sind. Dieselben Interessen, aus denen die Schilderungen der Göttergespräche und Götterversammlungen bei Babyloniern, Ägyptern, Griechen und Römern entstehen, spielen hier herein. Genau so wie dort wird hier das Himmlische nach menschlichen Analogien vorgestellt. Diese Spekulation hat dann im Talmud die üppigsten Blüten getrieben; es ist so weit gekommen, daß man sich den Himmel fast als ein jüdisches Lehrhaus, Gott als gesetzeskundigen Schriftgelehrten vorstellte. Besonders gern wird *der Gedanke der himmlischen Ratsversammlung* verwertet, der schon im Alten Testament auftritt (Jes. 6$_8$, Hi. 1. 2). Dabei ist eines bemerkenswert: Gott verhandelt mit den Engeln über Akte der göttlichen Weltregierung; um den Dialog anschaulich und lebendig zu machen, müssen die Engel bei solchen Gelegenheiten wenigstens anfänglich Gottes Plänen entgegentreten. So erklärt sich die auffallende Tatsache, daß *die „Dienstengel“ oft als Gegner des jüdischen Volkes erscheinen* — eine Tatsache, die wohl als der markanteste Unterschied bezeichnet werden darf, der die rabbinische Engelanschauung von der alttestamentlichen trennt. Es beruht also auf einem Mißverständnis, wenn man in den unfreundlichen, mißgünstigen Engeln „gefallene“ oder „böse“ Engel sieht. Als exegetische

Grundlage des Gedankens kommt wohl vor allem Gen. 1 26 in Betracht. Man fragte sich, an wen Gott die Aufforderung gerichtet habe, mit ihm Menschen zu erschaffen und antwortete mit einem Hinweis auf die Engel. Daran knüpfte sich dann die weitere Frage, ob und wie die Engel der Aufforderung gehorcht hätten. So bildeten sich Erzählungen von der himmlischen Ratsversammlung. Der Talmud hat uns Sanh. 38ᵇ eine solche Haggada gerade zu Gen. 1 26 erhalten, die ein typisches Bild von derartigen Gesprächen gibt (vgl. Beilage III). Die darin auftretende Vorstellung von den Dienstengeln, den מלאכי השרת, hat sich wohl nach der Analogie des Priesterdienstes, vielleicht auch unter persischem Einfluß [1], ausgebildet.

Bei Paulus zeigt sich die Vorstellung zweimal, Gal. 3 19 und 1. Kor. 4 9. Bereits die Einzeluntersuchung hat ergeben, daß hier jüdische Theologie vorliegt; dies muß besonders bei Gal. 3 19 geltend gemacht werden, um die Kombination mit den Gedanken über das Judentum als Dienst der *στοιχεῖα* zu vermeiden. Eine solche Kombination wäre gewiß für Paulus möglich gewesen; allein von einer solchen, hier nicht einmal wirklich gewordenen Möglichkeit ist abzusehen, wenn es gilt, die einzelnen Vorstellungsreihen voneinander zu sondern: das Theologumenon in Gal. 3 19 und die religiöse Geschichtsphilosophie von Gal. 4 haben nichts miteinander zu tun. Die Verbindung der Engel mit der Sinaigeschichte wird ihrem Motiv nach durch das, was oben über Monotheismus und Engelvorstellung gesagt ist, erklärt: die Engel sind die Vermittler des göttlichen Willens an den Mittler Moses, der als Mandatar der Engel vor das Volk tritt. Von der antinomistischen Spitze freilich, die Paulus diesem Gedanken gegeben hat, wußte das Judentum noch nichts. Dagegen erzählen die jüdischen Parallelen mehr als der Apostel von der anfänglichen Weigerung der Engel, das Gesetz zu überliefern: es ist die oben skizzierte Vorstellung von der himmlischen Ratsversammlung, zu der diese Erzählungen wie jenes

---

1. Verbindungslinien im einzelnen sind allerdings schwer zu ziehen, vgl. Stave, Über den Einfluß des Parsismus auf das Judentum 221; Bousset, Relig. d. Judentums² 569.

Pauluswort gehören. Und ebenso ist 1. Kor. 4_9 aufzufassen: die Engel, die Berater Gottes, schauen den Leiden der Apostel zu. Der oben skizzierte jüdische Gedankenkreis erklärt es, daß die Engel hier voll Mißgunst und Schadenfreude gedacht sind und doch nicht mit gefallenen Engeln verwechselt werden dürfen. Wahrscheinlich sind es auch diese Engel, vor denen 1. Kor. 11_{10} gewarnt wird. Allein der hier zu Grunde liegende Volksglaube ist älter als die rabbinische Angelologie; diese kann also nur als Gewand in Frage kommen, das man der alten Anschauung übergezogen hat.

Ein altorientalischer Zug geht auch durch die rabbinischen Gedanken hindurch: die Parallelisierung irdischen und himmlischen Geschehens. Dieses Moment verbindet sie mit den heidnischen Vorstellungen von der ratschlagenden Götterversammlung. Die gleichen Interessen erklären diese Verwandtschaft zur Genüge, ohne daß man gegenseitige Beeinflussung als notwendig annehmen muß. Was sich auch auf der Erde ereignet, die Götter oder Engel nehmen daran teil durch aktive Betätigung, durch Rede und Gegenrede oder wenigstens durch Zuschauen. Ganz besonders deutlich wird das im Völkerengelglauben, der allerdings nur zum Teil hierher gehört: so besondere Ausbildung ihm das Judentum hat zu teil werden lassen, weil er eine Verherrlichung des Gottesvolkes ermöglichte im Sinne des Gedankens: Gott über den Juden, die Engel über den Heiden, — so gehören doch im letzten Grunde die Herrscher über die Völker zu den Herrschern dieser Welt, also in die unter III geschilderte Gruppe. Und ähnlich steht es mit dem bei Paulus allerdings nicht belegten Glauben an Schutzengel, Act. 12_{15}, Mt. 18_{10}: als himmlische Repräsentanten sollten sie zu den „Weltherrschern" gehören; sie tragen aber einen anderen Charakter, der sie Gott so nahe bringt (Mt. 18_{10}), daß man sie mit den Dienstengeln in Verbindung gebracht hat.[1] Auch griechische Gedanken, von dem Dämon, der dem Menschen bei seiner Geburt zufällt[2], mögen von Einfluß gewesen sein.

---

1. Vgl. Kohut, Jüdische Angelologie (Abhdlg. f. d. Kunde des Morgenld. IV, 1866, 3) S. 19.
2. Vgl. Usener, Götternamen 296.

So fließend also bisweilen die Grenzen dieser Gruppe sind, so darf man sie doch nicht ignorieren[1]. Als Bestimmungen, die die Engelanschauung des rabbinischen Judentums von der Vorstellung trennen, die mit dem Äonengedanken in Verbindung steht (s. unter III), möchte ich drei Momente geltend machen.

1. Es *fehlt* den hier untersuchten Vorstellungen *die kosmische Beziehung*. Die jüdische Theologie ist darauf bedacht, ihre *ἄγγελοι* nicht in zu nahe Verbindung mit dem Kosmos zu bringen. Nach Rabbi Jochanaan sind die Engel am zweiten Tag, nach Rabbi Chanina am fünften Tag geschaffen, jedenfalls aber nicht am ersten Tag[2]; dies wird betont, um eine Beteiligung der Engel an der Weltschöpfung völlig auszuschließen[3]. Und so wenig sie mit der Weltschöpfung etwas zu tun haben, so wenig werden sie vom Vergehen dieser Welt berührt: sie sind keine *ἀσθενῆ καὶ πτωχὰ στοιχεῖα*.

2. Dieser Unterschied wird auch deutlich gemacht durch die Stellung der betreffenden Gedankenreihen *im Glauben des Paulus*. Während die rabbinische Engellehre offenbar an der Peripherie der paulinischen Religion steht, sich mit originalen, christlichen Zentralgedanken nicht berührt, führt uns der Glaube an die Herrscher dieser Welt in die Gedankengänge paulinischer Theologie tief hinein. Dies hat die Einzeluntersuchung bereits gezeigt; Abschnitt III wird diesen Nachweis vervollständigen.

3. Die hier behandelten Vorstellungen sind nicht frei von einem starken *dualistischen* Einschlag; Gott — Satan, Engel des Lichts — Engel Satans stehen einander gegenüber. Das ist um so bemerkenswerter, als nach jüdischer Anschauung auch die Engel Gottes den Menschen, bezw. dem Volk Israel durchaus nicht immer freundlich gegenüberstehen. Aber sie

---

1. Ein Verwischen dieser Grenzen findet m. E. bei J. Weiß „Dämonen" PRE³ IV, 408f. statt, der den Unterschied zwischen Dämonen und Engelmächten nicht hervortreten läßt (S. 409 zu 2. Kor. 11 14, S. 410 zu Gal. 3 und 4).

2. Jubil. 2 2 gibt mit seiner Parallelisierung von Dienst- und Naturengeln eine Kombination; so erklärt sich auch die Erschaffung der Engel am ersten Tage (an derselben Stelle).

3. Bereschith Rabba 1 : 1 1.

bleiben auf Seiten Gottes; sind wohl bisweilen Israels Feinde, niemals aber Gottes Widersacher.

* * *

In diese Gruppe gehört auch der *Satansglauben*. Er geht nicht auf das Alte Testament zurück (abgesehen etwa von den Stellen, wo die Vorstellung vom Engel Satan Anknüpfungspunkte für eine dualistische Entwicklung bietet). Freilich, einen Dualismus in mythischem Gewande hat es in Israel wohl gegeben, seit es einen Mythus gab. Das Wiedererstehen gottfeindlicher Ungeheuer in der Endzeit, die jetzt nur zeitweilig gebunden sind, wird man auch in Israel, wie bei anderen Völkern, erwartet haben[1]. Die praktisch-religiöse Strömung in der Prophetie hat solche Gedanken wohl zurückgedrängt, aber nicht vernichtet. Es handelt sich vielmehr um die Frage, ob das Erstarken dualistischer Gedanken im Judentum auf fremde Einflüsse zurückzuführen ist. So vorsichtig man das Urteil im einzelnen formulieren muß, so wird doch im allgemeinen die Frage unter Hinweis auf die eranische Religion zu bejahen sein[2]. Wenn man dagegen angeführt hat, daß der jüdische Dualismus in viel stärkerem Maße pessimistisch sei als der persische[3], so beruht das auf einer Verkennung der spezifisch jüdischen Gedanken. Man muß sich nicht durch das Hineinspielen hellenistischer Weltbetrachtung täuschen lassen und etwa annehmen, daß auch nach jüdischer Anschauung die Welt des Teufels sei. Denn das ist gerade am jüdischen Satansglauben bemerkenswert: die dualistischen Ge-

1. Vgl. die Bemerkungen zu 2. Thess. 2. — Es handelt sich hier wohl im letzten Grunde um kosmisch-astrale Gedanken.

2. Den Nachweis im einzelnen zu führen, würde den Rahmen dieser Untersuchung überschreiten. Es sei hier verwiesen auf Kohut, Jüdische Angelologie; Bousset, Religion des Judentums[2] 585 ff.; Stave, Über den Einfluß des Parsismus auf das Judentum, (Haarlem 1898) — und betont, daß es sich in keinem Fall um eine unbesehene Herübernahme persischen Gutes handelt. Der geschichtliche Prozeß ist viel zu kompliziert, um in dieser Formel ausgedrückt zu werden. Das, was die jüdische Apokalyptik Neues und Fremdartiges aufweist, kann auch noch auf andere — etwa babylonische — Einflüsse zurückgehen; nur die Ausprägung zeigt in vielen Fällen eine Verwandtschaft mit der eranischen Religion.

3. Vgl. Söderblom, Révue de l'histoire des rel. T. 40 (1899) 260 ff.

danken haben den Monotheismus nicht zu zersetzen vermocht; auch die in eranischer Ausprägung ins Judentum eingedrungenen Vorstellungen können doch die Überzeugung von Gottes Herrschaft über die Welt nicht erschüttern.

Besonders gilt das vom Glauben des Paulus. So realistisch seine Teufelsvorstellung ist, sein Monotheismus hat nicht darunter zu leiden. Es ist auch nicht nur Gottes „Zulassung“, die dem Satan das Wirken in der Welt gestattet; dieser muß vielmehr Gott als Werkzeug dienen; in der Kraft Jesu wird er beschworen 1. Kor. 5_{3-5}; Gottes Strafen muß er vollziehen 1. Kor. 10_{10}; Gottes Erziehungsabsichten muß der Satansengel verwirklichen 2. Kor. 12_{7}.

Die Behauptung, daß der Teufel in der Theologie des Paulus stark zurücktrete[1], ist wohl dahin zu berichtigen, daß die Satansvorstellung mit den religiösen Zentralgedanken des Paulus wenig zu tun hat, desto lebendiger aber mit seinen Lebenserfahrungen als Missionar verbunden ist. Theologische Erörterungen knüpfen sich fast nie an die Erwähnung des Teufels, um so öfter aber apostolische Ratschläge und Weisungen. Es ist kein Zufall, daß die Mehrzahl der Satansstellen bei Paulus seinen bedeutsamsten Missionszeugnissen, den Korintherbriefen, angehört. Immer sieht Paulus den Widersacher am Werk, als Versucher oder Friedensstörer den Wohlstand der Gemeinde zu schädigen 1. Kor. 7_{5}, Rm. 16_{20}, 1. Thess. 3_{5}; in seinen eigenen Gegnern erblickt er eine Truppe des Satans 2. Kor. 11_{15}. Gewiß sind es keine bedeutenden theologischen Gedanken, die er in diesem Zusammenhang ausspricht, aber wir fühlen die ganze Energie des Missionars, wenn er das Treiben des Teufels auf Seiten seiner Feinde schildert. Wie er die Gemeinde berückt 2. Kor. 11_{3}, wie er jeden Anlaß benutzt, sie zu Fall zu bringen 2. Kor. $2_{10.\,11}$, das fühlt der ängstlich auf die Keuschheit der Braut bedachte Brautwerber mit sorgendem Herzen. Aber triumphierend hat er es seinen Gegnern zugerufen: wenn ihr zum Satan gehört, kann euer Reich nur von dieser Welt sein; dann ist sein Ende nahe 2. Kor. $4_{3.\,4}$. Daß er in diesem Zusammenhang den Satan als „Gott dieser Welt“ bezeichnet, ist sachgemäß, darf uns

1. Bousset, Religion des Judentums[2] 388.

aber über die in dem Namen liegende Kombination mit griechischem Dualismus nicht täuschen.

Das unumschränkte Herrschaftsgebiet des Satans ist das Heidentum 2. Kor. 6_{15}, und hier treibt auch die Schar der *Dämonen* ihr Wesen 1. Kor. 10_{19}, 12_2 (vgl. auch den Ausdruck „*πνεύματα*"). Die Volksanschauung ist sicher nie von Dämonenfurcht frei gewesen[1]; doch hat sich die Dämonologie, wohl gleichfalls unter persischem Einfluß, weiter entwickelt und mit dem Teufelsglauben verbunden: Satan ist Herr der Dämonen[2]. Paulus erwähnt in den uns erhaltenen Briefen diese Vorstellung nicht ausdrücklich; sie wird ihm aber schwerlich fremd gewesen sein. Ebensowenig berücksichtigt er eine der jüdischen Theorien über die Herkunft des Satans und der Dämonen[3]; er wird durch die missionarische Praxis nicht dazu veranlaßt. So erklärt es sich, daß er die Gedankengänge des Geisterglaubens, die sich an die Satansvorstellung knüpfen, zwar oft berührt, und daß doch das Zentrum seines Glaubens nichts damit zu tun hat.

III.

Engel-, Teufel- und Dämonenglauben teilt die apostolische Zeit mit anderen Perioden. Aber ein religiöses Moment ist charakteristisch gerade für die Jahrhunderte um die Wende unserer Zeitrechnung, ist unentbehrlich zum Verständnis der religiösen Triebkräfte jener Epoche, ist fundamental für die

---

1. Der Dämonenglaube ist mit den Wurzeln religiösen Denkens so eng verbunden, daß man ihn als *das* Produkt von Religion und Naturbetrachtung ansehen kann, das sich sehr oft mit Notwendigkeit ergibt. Bestimmte Bewegungen können ihn unterdrücken, aber in den Unterströmungen lebt er weiter fort und dringt unter neuem Namen wieder ans Tageslicht. Wohl nirgends ist darum die Theorie des reinen Adaptianismus so wenig angebracht, wie bei dieser Vorstellung, die — bei vielen Völkern autochthon entstanden — auch ohne Einflüsse von außen weiter wächst und neue Blüten treibt. Darum braucht in Israel weder babylonischer noch persischer Einfluß der einzige treibende Faktor des Dämonenglaubens gewesen zu sein. — Das schließt natürlich nicht aus, daß die Israeliten und später die Juden sich die Dämonen ähnlich vorstellten, wie die Babylonier (vgl. Friedrich Delitzsch, Mehr Licht; Abb. 48. 49. 50).

2. Vgl. Kohut, Jüdische Angelologie 62 ff.

3. Hier würde dann die Lehre vom Engelfall ihre Stelle haben. Vgl. Bousset, Rel. d. Judent.[2] 386.

Stimmung der Menschen in dieser Zeit: das Gefühl, *unmittelbar an einer Weltwende zu stehen.* Die Erforschung dieses Bewußtseins darf wohl als das Hauptproblem der Religionsgeschichte des Synkretismus bezeichet werden. Denn mit ihm hängen all die anderen Probleme zusammen: die Lehre von der *εἱμαρμένη*, die Geistervorstellung, die Erlösererwartung. Und aus diesem Bewußtsein ist mehr als ein Gedanke hervorgegangen, den das junge Christentum aufgenommen hat. Darin, daß die christliche Predigt, auf jüdischem Boden erwachsen, den Griechen griechisch zu kommen wußte und ihnen als Erfüllung aller Bedürfnisse und aller Sehnsucht ihrer Zeit erschien, liegt ein gut Teil ihres Missionserfolges begründet. Manches ist vom Evangelium Jesu dabei verloren gegangen, vieles wenigstens in den Hintergrund getreten; man mag das bedauern, aber muß doch die Frage erwägen, ob das Evangelium vom Gottesreich auf anderem Wege hätte Weltreligion werden können.

Auch hier gilt es wieder, daß die religionsgeschichtliche Erscheinung nicht aus *einer* Quelle abzuleiten ist. Mancherlei Bäche sind zusammengeflossen, um diesen Strom zu bilden. Aber einzelne Faktoren werden wir doch namhaft machen können, die in entscheidender Weise bei dem Prozeß mitgewirkt haben; am wichtigsten scheinen mir drei zu sein: die Lehre von den Weltperioden; der hellenische Dualismus; die orientalische Erlösererwartung.

1. Der Glaube, daß sich das Weltgeschehen in bestimmten, einander ablösenden *Perioden* vollziehe, beruht im Grunde auf astraler Beobachtung: nach einer bestimmten Zeit kehren dieselben oder ähnliche kosmische Verhältnisse wieder, dann ist eine Periode abgelaufen. Dieser Grundzug findet sich bei vielen Völkern, die Ausprägung hängt davon ab, mit welchem Kreislauf man rechnet. Aus dem astralen Charakter ergibt sich ohne weiteres die Verbindung mit der Geisterwelt: nach dem Lauf der Gestirne berechnet man die Periode, der betreffende Gestirngeist regiert während dieser Zeit die Welt. So gehören Äonentheorie und Glaube an die „Weltherrscher" eng zusammen[1]. So erklärt es sich, daß die astralen Zahlen

1. Die erste Grundlage der Spekulation bildet wohl die Beobachtung

zwölf, sieben und vier eine große Bedeutung für diesen Gedankenkreis haben. Der Anschauung von der periodischen Wiederkehr bestimmter kosmischer Zustände entspricht der eschatologische Gedanke, daß die Endzeit der Urzeit gleich sein werde. Wird nun die eschatologische Erwartung besonders lebendig, fühlt man sich dem Ende einer Periode nahe, so verlieren die anderen gewesenen Weltalter an Interesse und man empfindet nur noch den Gegensatz *zweier Größen*, des Gegenwärtigen und des Zukünftigen; so geschieht es auf jüdischem Boden in dem Gegensatz von העולם הזה und העולם הבא (*αἰὼν οὗτος* und *αἰὼν μέλλων*).

2. Die hellenische *Einschätzung der Materie*, die Verachtung aller Leiblichkeit, beruht auf einer Hochschätzung der Seele, wie sie in der hellenischen Mystik — schon in der vorplatonischen des 6. Jahrhunderts[1], besonders aber in orientalisch beeinflußten Mysterien und Kultvereinen der hellenistischen Zeit — im Schwange war. Wenn die Seele, um ihre

---

der Präzession der Sonne durch den Tierkreis. Es kommt darauf an, in welchem Sternbild die Sonne beim Frühlingsäquinoktium steht: dessen Gott (oder Engel) regiert die betr. Periode (so in der Zeit des babylonischen Emporkommens Marduk-Stier). Auch die Perser zählen nach dem Tierkreis 12000 Jahre (vgl. auch Hen. 90_{17}, Apc. Bar. syr. 27), teilen diese aber wieder in 4 × 3000. Die Vierzahl begegnet uns auch bei Hesiod (Erga 109 ff., vgl. Ovid, Metam. I 89 ff.), wohl auch in den Offenbarungsperioden des Priesterkodex, ferner Dan. 7 (zu dem astralen Charakter der Vierzahl vgl. die Lehre von den vier Weltecken und die Keruben am göttlichen Wagen Ez 1). Vgl. übrigens Jeremias, Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients[2] 62 ff., 223 ff., Winckler KAT[3] 332 f., Bousset, Religion des Judentums[2] 572 ff. — Auch die 70 bezw. 72 Völkerhirten Hen. 89_{59} ff. gehören als Weltregenten hierher. Schließlich möchte ich die Frage aufwerfen, ob nicht das anscheinend so rätselhafte Wort von den „Stürmern“ des Himmelreichs Mt. 11_{12} in diesem Zusammenhang seine Erklärung findet: Wie das Volk Israel seit dem Aufhören der politischen Selbständigkeit bis zur Messiaszeit der Herrschaft der Völkerengel preisgegeben ist (vgl. die Ausdeutung der Himmelsleiter, Pesikta 151^b), so ist das Gottesreich vom Aufhören der Prophetie an (Mt. 11_{13}) bis zur Messiaszeit den *βιασταί*, den raubenden (vgl. Asc. Jes. $10_{29.31}$ und *ἁρπαγμός* Phil. 2_6) „Herrschern dieser Welt“ überantwortet. Die Lukasform (16_{16}) tilgt das *ἕως ἄρτι* und gibt dem Spruch einen anderen Sinn. Ich gedenke die hier angedeutete Erklärung in einer Untersuchung „Die urchristliche Überlieferung von Johannes dem Täufer“ ausführlich zu begründen.

1. Gruppe, Griechische Mythologie 1608 f.

höchsten Erfahrungen zu machen, in der Ekstase den Leib verlassen muß, dann kann der Leib nichts anderes sein als ein Gefängnis. Die Philosophie hat das ihrige getan, diese Anschauung zu verbreiten: Philo und Seneca sind Zeugen dafür. Diese Verachtung des Leibes dehnt sich auf die gesamte Materie aus: alles ist der Vergänglichkeit unterworfen, der Geist ist unter das Fleisch geknechtet und sehnt sich nach Befreiung. Im Rahmen des Äonengedankens mußte diese Anschauung zur unbedingten Feindschaft gegen „diese Welt“ führen. Wer seine Seele liebte, konnte nur von einer Weltenwende Besserung und Befreiung erhoffen.

3. Es ist ohne weiteres verständlich, daß man die Weltkatastrophe in Zusammenhang mit einer *göttlichen Persönlichkeit* bringt. Auch hier hat der gestirnte Himmel die Motive gegeben: Tammuz, Osiris, Baldur sind kosmische Gestalten. Der Mythus vom sterbenden und wiederauflebenden Jahrgott enthält die „mythologischen Requisiten“[1], die das Bild des kommenden Welterlösers ausschmücken. Wie das Gestirn (Sonne, Mond oder Venus) im Meere verschwindet, so muß der Gott in die Totenwelt hinab[2]; wie das Gestirn wieder auftaucht, so kehrt der Gott ins Leben zurück[3]; wie das Gestirn auf das Leben der Erde einen günstigen Einfluß ausübt, so führt der lebende Gott einen Idealzustand der Fruchtbarkeit und des Friedens für Natur- und Menschenreich herauf[4]. Diese Züge geben die Form für ganz verschiedenartige Erwartungen ab: es kann nicht genügend betont werden, daß die Völker nicht das vollständig ausgeführte Erlöserbild von

---

1. Vgl. A. Jeremias, Babylonisches im Neuen Testament 9. Dort findet sich eine Zusammenstellung der Züge, die zur Erlösererwartung gehören.

2. Frappante Beweise dafür, daß man das Totenreich als Meer gedacht hat, bringt Hans Schmidt, Jona (Göttingen 1907) 158 ff.

3. Hier hat das Thron- und Kastenmotiv seine Stelle: der am Himmel thronende Gott durchfährt das Meer in dem Haus, auf dem er sonst zu sitzen pflegt. Darum kann der Thron zum Kasten (Schiff, Arche) werden und umgekehrt. Vgl. meine Untersuchung „Die Lade Jahves“, S. 86—102. Die dort offen gelassene Frage: „steht die Kastengestalt des Jahvethrones in Zusammenhang mit seiner kosmischen Bedeutung?“ möchte ich jetzt unbedingt bejahen.

4. Darum gilt er oft als Erfinder des Weinbaus (Osiris, Dionysos, Noah?). Vgl. Jeremias, Babylonisches im N. T. 33.

einander entlehnt haben; vielmehr bilden jene Motive nur das Schema, das an die einzelnen geographisch und geschichtlich bedingten Erwartungen herangebracht wird[1]. Zuerst hat man dieses Schema verwendet bei der Schilderung hervorragender Herrschergestalten in Babylon-Assyrien[2]. Auch Alexander der Große ließ sich als Erlöserkönig verherrlichen[3]. Und die Messiaserwartung des Alten Testaments zeigt jedenfalls in ihren glückverheißenden Bildern[4], vielleicht auch in Leidensschilderungen[5], Spuren desselben Geistes. Für unser Problem ist die Tatsache besonders wichtig, daß auch Cäsar und Augustus im Rahmen dieser Gedanken geschildert worden sind[6]. Jedenfalls ist die Erwartung gespannt und die Geneigtheit groß, in dem oder jenem hervorragenden Menschen den kommenden Erlöserkönig zu sehen.

---

1. Den inneren Zusammenhang, der für diese (wie für andere) Gedanken in ihrem astralen Charakter liegt, betont und uns damit vor literarischen Entlehnungshypothesen einerseits, andererseits vor dem zusammenhanglosen Nebeneinanderstellen von Parallelen bewahrt zu haben, ist das Verdienst Hugo Wincklers und seiner Schule. Aber man geht m. E. dabei leicht zu weit, 1) in der Theorie, wenn man über der „Ideenwanderung" die „Völkeridee" nicht zu ihrem Recht kommen läßt; in den meisten Fällen wird allein die Annahme eines Zusammenwirkens beider Faktoren der Kompliziertheit des historischen Prozesses wenigstens einigermaßen gerecht, 2) in der Terminologie, wenn man für „babylonische" (= astrale) „Weltanschauung" erklärt, was doch nur Verwendung des gleichen astralen Motivs bei oft sehr verschiedenartigem Stoff ist.

2. Nachweise für Sanherib, Sargon, Assurnasirpal, Merodachbaladan II. bei Jeremias, Babylonisches im Neuen Testament 27.

3. Bousset, Religion des Judentums² 265f.; Jeremias, a. a. O. 39. 50. 109. — Plutarch, vita Alex. 5; Cicero, de divinatione I § 47.

4. Vgl. Jes. 11 mit Vergils 4. Ekloge; zu den „Requisiten" gehört auch der Joh. 7_{27} bezeugte Zug.

5. So Greßmann, Israelitisch-jüd. Eschatologie § 30f. für Jes. 53, Zach. 12_{10-14}.

6. Es handelt sich dabei hauptsächlich um die Zuerkennung göttlicher Eigenschaften und Ehren. Die inschriftlichen Belege für diese Anfänge des Kaiserkults findet man jetzt zusammengestellt bei Wendland, Die hellenistisch-römische Kultur, S. 100ff. Aus ihnen ergibt sich, wie das Kaisergeschlecht mit Mars und Venus (Dittenberger, Syll. 347), aber auch mit ägyptischen Gottheiten in Verbindung gebracht wird. Für die Parallele Juppiter-Augustus vgl. Horaz, Carm. I 12_{50}, III 4_{41} ff., 5_1, Properz III 11_{66}, Ovid Met. XV 858, Trist. II 40, Fast. I 608, II 131 (Wendland, a. a. O. 88_5).

So ward aus verschiedenen Gedankenreihen die eigentümliche Stimmung des Zeitalters. Den lebendigen Impuls haben aber wohl die *Zeitereignisse* hineingetragen[1]. Der Hellenismus hatte die Auflösung der großen nationalen Religionen gebracht. Das Vertrauen zu den alten Göttern war verloren gegangen, *Τύχη* und *Εἱμαρμένη* (oder *'Ανάγκη*) waren an ihre Stelle getreten. Und das war nicht zufällig. Die politischen Katastrophen der hellenistischen Zeit hatten das Gefühl der allgemeinen Unsicherheit, wo nicht hervorgebracht, so doch gestärkt. Je mehr man das empfand, desto näher fühlte man sich der allgemeinen Auflösung, dem Ende der Dinge, von dem in den heiligen Büchern der Völker zu lesen war.

Da trat, als alles sich in ein Chaos aufzulösen drohte, ein Wendepunkt ein mit der Herrschaft des Augustus. Ordnung kommt in die politischen Verhältnisse; man fühlt die starke Hand eines mächtigen Herrschers; ein neues Leben scheint seinen Einzug im Römerreich gehalten zu haben. Die augusteische Herrschaft versucht — wenn auch mit zweifelhaftem Erfolg — den alten Göttern ihr Recht wiederzugeben, richtet die verfallenen Tempel auf und erbaut neue. Was Wunder, daß sich da alsbald der Gedanke geltend macht: der Welterlöser ist erschienen. Oder daß, wenn man das nicht glauben kann, der Erlöserkönig von der allernächsten Zukunft erwartet wird. So entsteht eine Spannung der Geister und durch sie beleben sich alte Erwartungen, wie die vom wiederkehrenden goldenen Zeitalter, aufs neue. Auf der anderen Seite sieht man in allem, was noch an diese Welt und ihre Zustände erinnert, ein Interimisticum; so geht es wie eine Hoffnung zukünftigen Heiles durch das ganze römische Weltreich.

Das bemerkenswerteste Zeugnis für diese Stimmung ist bekanntlich die vierte Ekloge Vergils, die den Äonengedanken mit der Erlösererwartung verbindet. Der um ihre Deutung entstandene Streit kann heute noch nicht als geschlichtet gelten.[2] Aber mag auch die Abhängigkeit des Dichters von

1. Für das Folgende vgl. Wendland, Hellenistisch-römische Kultur 87 ff.
2. Vgl. die Deutung auf den Sohn des Asinius Polio bei Marx, Neue Jahrb. f. d. klass. Altert. I (1898) 105 ff. und Sudhaus, Rhein. Mus. f. Phil.

einer Sibylle fraglich, die geschichtliche Beziehung auf einen Sohn des Augustus, der Octavia, des Asinius Polio zweifelhaft, die Deutung auf einen von der Zukunft erwarteten Göttersohn nicht sicher sein, ein Urteil scheint mir doch beweisbar und in gewissem Sinne für die Religionsgeschichte ausschlaggebend zu sein: Das Gedicht verherrlicht den kommenden Helden — mag er nun der Sohn eines Großen oder eine sibyllinische oder endlich eine frei erfundene Gestalt sein — mit den Zügen der Erlösererwartung.[1] Das Gedicht beginnt mit dem Gedanken, daß eine Periode von — doch wohl vier, obwohl v. 8 und 9 nur zwei erwähnen — Weltaltern sich schließt und nun die Wiederkehr des goldenen Zeitalters anhebt, v. 5: magnus ab integro saeclorum nascitur ordo. Diese Erwartung verbindet sich mit der Person eines kommenden Knaben:

8. tu modo nascenti puero, quo ferrea primum
desinet ac toto surget gens aurea mundo,
casta fave Lucina: tuus iam regnat Apollo[2].

Die Schilderung ist mythisch: von Göttern wird der Knabe Leben empfangen und unter Göttern und Heroen sich bewegen (v. 15f., 63). Mythisch ist auch v. 60: incipe parve puer, risu cognoscere matrem, mag man die Worte nun nach v. 62 (im gegenwärtigen Text) auf das Lächeln der Mutter, oder, wie mir wahrscheinlicher ist, auf das des Knaben selber[3] deuten. Segen bringt das Regiment des Erlösers: Friede und

---

LVI (1901) 43, auf den Sohn des Augustus bei Skutsch, Aus Vergils Frühzeit 148 ff. und Wendland, Hellenist.-römische Kultur 889; gegen solche Vermutungen Gruppe, Griech. Kulte und Mythen 687 ff. und Crusius, Rhein. Mus. LI (1896) 555. Gegen die Deutung auf den Sohn des Polio spricht m. E. vor allem die Art der Erwähnung des „Konsuls“ v. 11 ff. — Zur Quellenfrage: Norden, Rhein. Mus. LIV (1899) 476.

1. Darum erscheint mir der Grund, den Wendland a. a. O. für seine Deutung auf einen Sohn des Augustus macht, nicht stichhaltig. Daß sich die Schilderung jenes Knaben in der Charakteristik des Augustus wiederfindet, beweist nicht, daß beide identisch sind, sondern nur, daß beide Male mit denselben Requisiten der Erlösererwartung gearbeitet wird.

2. Die Apolloherrschaft ist offenbar ein „Zeichen“ im eschatologischen Sinn.

3. So Crusius, Rhein. Mus. 1896, 551, unter Hinweis auf eine Notiz des Plinius über Zoroaster. Crusius liest dann v. 62: qui non risere parenti.

Fruchtbarkeit in der Natur[1] v. 16ff., neue Heldentaten wie in der heroischen Zeit v. 31ff.

Die Erwartung setzt sich, wie man sieht, aus vielen einzelnen Zügen zusammen. Je mehr von diesen Zügen man in der Gegenwart verwirklicht glaubt, desto mehr wähnt man sich schon in der neuen Zeit. So entsteht ein Hin und Her von Hoffnung auf die Zukunft und Gewißheit in der Gegenwart, ein Schwanken zwischen Bangen und Freuen, Bedrücktsein und Befreitsein, Verheißung und Erfüllung.[2]

* * *

Aus diesem Gedankenkreise heraus sind die wichtigsten Aussagen des Paulus über die Geisterwelt zu verstehen. Es ist nach allem, was über die Stimmung des ersten nachchristlichen Jahrhunderts ausgeführt wurde, ohne weiteres erklärlich, daß sich bei Paulus zwei Anschauungen nebeneinander finden: die eine, *nach der die Geisterwelt den Apostel noch bedrückt*, der gegenwärtige Äon noch nicht überwunden ist — eine andere, *nach der kein Geist ihm mehr Schaden tut*, die neue Zeit also zwar noch nicht in ihrem vollen Glanz erschienen, aber doch immerhin angebrochen ist.

1. Den Druck der Geisterwelt hat Paulus — der kosmischen Herkunft des Gedankenkreises entsprechend — vor allem empfunden in der Natur. Die Geister sind ja Herren der Welt, befehlen den Gestirnen, regieren alles, was Odem hat, lassen jedes Kräutlein aufschießen. Aber diese Regierung ist, da die Geister vergänglich, arm und schwach (Gal. 4!) sind, zugleich eine Herrschaft der Vergänglichkeit. Die Lehre von der *εἱμαρμένη* klingt hier durch, ohne ausgesprochen zu sein[3]. Ein Fluch liegt auf dem Kosmos, Rm. $8_{19\,ff.}$ hat ihn in

1. v. 18—20, 24f. wird das Pflanzenreich, v. 21f. das Tierreich geschildert mit Worten, die an Jes. 11 gemahnen:

ipsae lacte domum referent distenta capellae
ubera nec magnos metuent armenta leones.

2. Die Darstellung mußte hier so ausführlich gehalten werden, denn die Bedeutung der geschilderten Stimmung für das Verständnis der apostolischen Zeit wird m. E. im allgemeinen zu gering geschätzt.

3. Vgl. hierzu wie zum Folgenden: Brückner, Entstehung der paulinischen Christologie 196 und ff.

schönen Worten geschildert. Es ist wohl die Meinung dieser Stelle, daß die Geister selbst unter ihrer Stellung leiden, die Vergänglichkeit des Kosmos in sich selber repräsentieren. Gott hat sie in die *δουλία τῆς φθορᾶς* dahin gegeben — *διὰ τὸν ὑποτάξαντα* v. 20; mit diesem Gedanken entgeht Paulus dualistischen Konsequenzen — nun harren sie in Sehnsucht der Befreiung. Paulus empfindet also die Herrschaft der Geister nicht als Vollzug einer großartigen Ordnung (*κόσμος* in der alten Bedeutung); sondern sein Ohr hört aus der Natur den Klageruf aller Wesen über die Not des gegenwärtigen Äons heraus, sein Auge sieht, wie sich alle Kreatur der kommenden Zeit entgegenstreckt, sein Geist freut sich in dem Gedanken, daß mit der Erlösung der Kinder Gottes allem, was lebt, Befreiung geschenkt wird.

Mit der Natur ist auch jede Naturreligion den Mächten dieses Äons unterworfen; und zu den Dienern der Elemente gehören nicht nur die Heiden, sondern, wie wir aus Gal. 4 wissen, auch die Juden. So ist Paulus beständig vom Walten der Engelmächte umgeben, die die treibenden Faktoren in allen Kämpfen des Christenlebens sind. *Sie* sind es in Wirklichkeit, die Jesus gekreuzigt haben. So erklärt sich der Widerspruch zwischen 1. Kor. 2_8 und 1. Thess. 2_{15} durch die Einsicht, daß dort die wirklichen Urheber der Kreuzigung, hier die ausführenden Organe genannt werden. Auch hinter der heidnischen Obrigkeit hat Paulus wohl Gewalten aus dem Geisterreich gesehen (Rm. 13); freilich gilt es hier (wie Rm. 8_{20}): „die aber sind, die sind von Gott verordnet“. So ist das Leben im gegenwärtigen Äon charakterisiert durch die Furcht[1] vor den Geistermächten, die Sklaverei unter „Aufsehern“, das sehnsuchtsvolle Seufzen unter dem Bann der Vergänglichkeit. Das alles soll sich lösen mit der Messiasankunft Jesu. Darum nennt Paulus dies als das Werk, das der kommende Messias ausrichten wird: er wird vernichten jede Herrschaft und jede Gewalt und Macht“ 1. Kor. 15_{24}. So tritt die Geistervor-

1. Vgl. Rm. 8_{15}: *οὐ γὰρ ἐλάβετε πνεῦμα δουλίας πάλιν εἰς φόβον.* Es ist hier nicht von Gesetzesknechtschaft die Rede (*πάλιν* würde auf die Heidenchristen in der römischen Gemeinde nicht passen), sondern von Geisterfurcht.

stellung, der Glaube an die κύριοι der Welt, in engste Beziehung zur Eschatologie.

Der Jude Paulus scheint hier ähnlich empfunden zu haben wie der Christ. Denn darüber kann kein Zweifel sein, daß die hier geschilderte hellenistische Gedankenreihe dem Paulus auch schon vor seiner Bekehrung geläufig war. Nur läßt sich an vielen Stellen keine genaue Entscheidung treffen[1]. Denn Veränderungen hat diese Gedankenreihe durch die Bekehrung erfahren: der Christ kennt keinen Geist der zitternden Furcht mehr. Ja, vielfach wird das Material, das der Jude besaß, vom Christen zu einer Waffe gegen das Judentum geschmiedet worden sein (so Gal. 4). Aber das eine ist auffallend: für *diese* Vorstellungsreihe hat die Menschwerdung Jesu, die große Heilstatsache, keine Bedeutung, und darum ist *dieser* Gedankengang im Geisterglauben des Paulus seinem Wesen nach nicht christlich. Um die Engelvorstellung zu einem christlichen Eigengut zu machen, bedurfte es einer noch engeren Verbindung dieser Anschauung mit der Christologie.

2. Diese aber ist mit der zweiten hier darzustellenden Gedankenreihe gegeben. Vielfach fanden wir eine Anschauung bezeugt, deren Stimmung sich von jener zuerst skizzierten wesentlich unterscheidet. Gewißheit, Siegesbewußtsein tritt an Stelle von Sehnsucht und Furcht. Das, was dort noch als Resultat der Parusie gilt, ist hier vorweg genommen: Christus hat uns von der Macht des gegenwärtigen Äons erlöst Gal. 1_4; nichts kann uns scheiden von der Liebe Gottes Rm. 8_{38}. Drei Motive scheinen es mir in der Hauptsache zu sein, aus denen heraus diese neue Gedankenreihe entstanden ist.

a) Der Schwerpunkt christlicher Zuversicht *verschob sich aus der Zukunft* (so die Urgemeinde; vielleicht auch noch der Paulus des ersten Thessalonicherbriefs?) *in die Gegenwart bezw. die Vergangenheit.* Das Verhältnis von 1. Kor. $15_{51\,\text{ff.}}$, 2. Kor. 5_{1-10} und Phil. 1_{23} bezeugt diese Wandlung. Das Ausbleiben der Parusie ließ die Frage lebendig werden, ob wirklich das messianische Heil erst von der Zukunft zu erwarten sei;

1. Brückner a. a. O. scheint mir hierin viel zu weit zu gehen.

ob man nicht schon in der Gegenwart Erlösung finden könne? Aus solchem Fragen heraus entstanden neue Gedanken über das bereits vollbrachte Werk Christi.

b) Auch die vielleicht in mehreren Kreisen des jungen Christentums auftauchende *Engelverehrung*[1] mag indirekt bei diesem Prozeß mitgewirkt haben. Die Opposition gegen einen aus der Bedrängnis dieses Äons heraus wohl zu verstehenden Kult der Elementarmächte zwang dazu, sich über das Verhältnis des Werkes Christi zur Geisterwelt klar zu werden.

c) Als Hauptfaktor in diesem Prozeß aber hat die eigene *religiöse Erfahrung des Paulus* zu gelten. Es lag infolge des Zurücktretens der Eschatologie, vielleicht auch aus Opposition gegen den Engelkult nahe, dem in der Vergangenheit liegenden Wirken Jesu eine erhöhte Bedeutung zuzuschreiben; das mußte zu theologischen Neubildungen führen. Die religiösen Grundgedanken dieser Bildungen aber hat Paulus *erlebt* — und diese persönliche Erfahrung des Paulus hat seinen Geistervorstellungen einen neuen, christlichen Zug verliehen, der auch für die Folgezeit von höchster Bedeutung geworden ist. Paulus hat es erlebt, daß die Geister nichts mehr über den Menschen vermögen, der in Jesus Christus Gott gefunden hat. So ungefähr läßt sich die Erfahrung beschreiben, die aus den verschieden formulierten Aussagen des Apostels in immer neuen Tönen wiederklingt. Dieses Gefühl der Freiheit gegenüber dem Druck der Geistermächte kennt Paulus erst, seitdem er Christ ist; Christus ist es, der diesen Zustand bereits hergestellt hat. So mußte man zu der Frage gelangen, inwiefern das Werk Christi sich auf die Geisterwelt erstrecke.

Aus der hellenistischen Gedankenreihe heraus hat Paulus die Antwort auf diese Frage gefunden. Diese Welt ist, nach dem hellenistischen Dualismus beurteilt, das Reich der Geister. Wenn das Himmelswesen Christus auf die Erde kommt, so liegt darin gewissermaßen schon ein Vordringen ins feindliche Lager. Das Haupt der Geistermächte ist der Tod — es liegt

1. Außer im Kolosserbrief haben wir Zeugnisse für diese Bewegung noch in verschiedenen Stellen, die sich offenbar polemisch gegen den Engelkult wenden: Hebr. 1, 2, Apc. Joh. 19_{10}, 22_{8}f., Asc. Jes. 7_{21}, 8_{5}.

also schon in der Konsequenz der Menschwerdung, daß Christus ihm verfällt[1]. Dadurch aber, daß er die Fesseln des Todes von sich wirft, zum Himmel aufsteigt[2] und sich zur Rechten Gottes setzt, werden die Geister überwunden. Dieses ganze Drama kann sich nur abspielen, wenn die Geister Christus bei seiner Ankunft auf Erden nicht erkennen, wenn er sich seines himmlischen Wesens vorher entäußert hat.

In diesem Moment liegt der Hauptunterschied des paulinischen Aufrisses des Lebens Jesu von der Darstellung der *Synoptiker*. Bei Markus sind es gerade die Dämonen, die Jesu Würde zuerst erkennen, und bei Lukas ist das ganze Wirken Jesu eingerahmt von zwei Angriffen des Satans (4_{13} weist auf 22_3). Die Dämonen wissen hier mehr als die Menschen, die Jesu Herrlichkeit nicht sehen können oder wollen. Das hängt mit dem jüdischen Dualismus (gut — böse) zusammen, der diese Evangelien beherrscht: die Erde, die Menschenwelt bildet sozusagen das neutrale Schlachtfeld, auf dem der Kampf zwischen Himmel und Hölle ausgefochten wird. Jesu Menschwerdung bedeutet in diesem Zusammenhang keinen Vorstoß ins feindliche Lager. Will Jesus diesen unternehmen, will er die bösen Geister auf ihrem eigenen Gebiet bekämpfen, dann muß er noch tiefer steigen als bei seiner Menschwerdung, dann muß er selbst in die Unterwelt hinab. So liegt die Vorstellung von der *Höllenfahrt Christi zwischen Tod und Auferstehung in der Konsequenz der evangelischen Christologie*; sie tritt aber bei den Synoptikern nicht hervor, ist höchstens vielleicht Mt. 27_{53} angedeutet.

Ganz anders bei Paulus. Hier gilt die Erde bereits als Reich der *φθορά*, des *θάνατος*. So ist auch die *Menschwerdung Christi schon eine Reise in dies Reich, d. h. eine Höllenfahrt*[3]. Dieser Aufriß des Lebens Jesu von oben, vom Himmel her, ergibt einen wirklichen Christusmythus. Und der Beweis für unsere These von der Höllenfahrt liegt nun eben darin,

---

1. Daß der Tod Christi bei Paulus auch aus anderen, höheren, sittlichen Motiven abgeleitet wird, kommt hier nicht in Betracht.

2. Das ist nicht die „Himmelfahrt“, sondern die Erhöhung Christi unmittelbar nach der Auferstehung; vgl. Haupt, Komm. zum Epheserbrief (bei Meyer[8]) 141_1.

3. Vgl. Hans Schmidt, Jona 176_1.

daß der Christusmythus mit den Zügen des Höllenfahrtsmythus ausgestattet wird. Zwar die Frage muß offen bleiben, ob Paulus selbst den mythologischen Hintergrund seiner Christologie ausgemalt hat. Deutlich wahrnehmbar wird das vielmehr erst in der Ascensio Jesaiae. Betont hat Paulus die mythischen Elemente seines Denkens in seinen Briefen nicht, aber vorhanden ist dieser Hintergrund auf alle Fälle; und Stellen wie Phil. $2_{5\,\text{ff.}}$, auch 2. Kor. 8_9, setzen ihn in einem Maße voraus, daß wir annehmen müssen, Paulus habe doch hier und da mehr davon gesagt, als wenigstens in seinen Briefen zu lesen steht. Zum Abschluß dieser Untersuchung sei darum der Christusmythus in der ausgebildeten Form der Ascensio Jesaiae kurz betrachtet.

Der Mythus von der Höllenfahrt ist astraler Natur und schildert das Versinken des Jahrgottes in Gestalt eines Gestirnes ins Meer. Mit dem Wechsel in der Sichtbarkeit des Gestirns (d. h. entweder mit periodischen Phasen oder mit dem „Erblassen", dem „Untergang") hängt es zusammen, daß der Gott bei diesem Versinken seine Herrlichkeit ganz oder zum Teil einbüßt. Da das Meer für den Mythus identisch mit der Unterwelt ist[1], so beschreibt man den ganzen Vorgang als eine Reise dorthin, eine Höllenfahrt. Mannigfache Ausprägungen hat diese Anschauung erfahren; für unseren Fall liefert der babylonische Mythus von Istars Höllenfahrt[2] die frappanteste Parallele. Sieben Mauern hat die Unterwelt, durch sieben Tore in diesen Mauern dringt man ein, bei jedem Tor bemächtigt sich der Wächter in steigendem Maße des Eindringlings[3]. So muß er auch mit der eintretenden Istar „nach den alten Gesetzen" verfahren.

„Das erste Tor ließ er sie betreten, entkleidete sie, die große Krone nehmend von ihrem Haupte." Da fragt sie: „Warum, o Wächter, nimmst du die Krone von meinem

1. Die Belege, wie oben erwähnt, bei Hans Schmidt, Jona 158 ff.

2. Wiedergabe nach A. Jeremias, Hölle und Paradies bei den Babyloniern (Der Alte Orient I, Heft 3) S. 7 f.

3. So ist Mt. 16_{18} zu verstehen: *πύλαι ᾅδου οὐ κατισχύσουσιν αὐτῆς* — die „Pforten" sind an Stelle der „Wächter" genannt, der *κλειδοῦχοι* oder *πυλωροί*, deren „furchtbare Macht man bei Juden, Griechen wie Ägyptern kannte." (Köhler, Die Schlüssel des Petrus, ARW 8, 1905; S. 222 ff.)

Haupt?" Er antwortet: „Tritt ein, o Herrin, denn also lauten der Todesgöttin Befehle." Derselbe Vorgang wiederholt sich an den übrigen Toren, und so fallen nach und nach Ohrgeschmeide, Nackenkette, Brustschmuck, Gürtel, Spangen und schließlich das Hemd der Göttin der Unterwelt zum Opfer. Dann wird sie mit Krankheit aller Art geschlagen, und betritt so die Unterwelt.

Bei aller Verschiedenheit wird doch eine Verwandtschaft zwischen diesem Mythus und der Asc. Jes. auffallen: das allmähliche Ablegen der göttlichen Herrlichkeit. Und wenn wir die Sachlage überblicken, müssen wir urteilen, daß auch Paulus mit seinem *ἐκένωσεν ἑαυτόν* und *ἐπτώχευσεν* Züge des Höllenfahrtsmythus verwertet hat. Denn nur wenn die Kenosis eine Beziehung zur Geisterwelt hat, ist es verständlich, daß die Rückverwandlung Christi in die himmlische Herrlichkeit einen *Sieg über die Geisterwelt* bedeutet. Freilich: nur auf dieses *Resultat* ist es dem Paulus angekommen, *nicht* auf die *mythische Erzählung*, wie dies Resultat entstanden. Und auch dieses dämonologische Ergebnis der Erlösung Christi tritt in der Gesamtanschauung des Paulus wieder zurück vor dem anderen, dem soteriologischen. Es kam ihm doch vor allem darauf an, was die Menschen durch diesen Sieg Christi erhalten, und nicht, was die Geister dadurch erleiden. Denn die Religion des Paulus ist keine Mythologie, sondern lebendiger, persönlich erlebter Glaube.

In dieser Untersuchung habe ich mich bemüht, die Gedanken des Paulus ihrer Herkunft nach von einander zu sondern. Drei Reihen haben sich ergeben, und in der letzten von ihnen standen wieder zwei verschiedene Anschauungen neben einander. Mir schien dies Verfahren methodisch notwendig, um die Bedeutung der einzelnen Gedanken im Glauben des Paulus klarzumachen.

Aber dies methodische Prinzip der Sonderung schließt doch nicht aus, daß in Wirklichkeit oft aus dem Nebeneinander von Vorstellungen ein Durcheinander wurde. Manche Kombination, die im Rahmen der Untersuchung abgelehnt wurde, weil sie bei Paulus nicht bezeugt ist, muß doch

in diesem abschließenden Rückblick als möglich anerkannt werden.

Das gilt zunächst von dem Gegensatz von Geisterdruck und Geisterfreiheit innerhalb der hellenistischen Gedankenreihe. Beide Anschauungen stehen in demselben Kapitel des Römerbriefs beieinander: 8_{18} ff. das Seufzen des Universums über die Knechtschaft, 8_{38} der Jubelruf des Christen über die Erlösung. Es ist also nicht zu denken, daß im Leben des Paulus beide Anschauungen einander abgelöst haben. Die Frage, wie sich nach Paulus der Sieg Christi über die Geister in der Vergangenheit zu der Vernichtung der Geister im Messiasreich verhält, ist wissenschaftlich unlösbar[1]. Aber der religiöse Mensch Paulus, in dessen Seele so vieles Disparate nebeneinander lag, wird auch hier keinen Widerspruch empfunden haben. So wenig ferner die *ἄγγελοι* Gal. 3_{19} mit den *στοιχεῖα* Gal. 4 zu tun haben, so ist es doch möglich, daß Paulus gelegentlich einmal die Anschauung von der Vermittlung des Gesetzes durch Engel dazu benutzt hat, die jüdische Religion als Dienst der *στοιχεῖα* zu brandmarken. Aber diese Begründung steht in Gal. 4 nicht, vielmehr bietet v. 10 einen anderen Gedanken; darum mußte sie im Rahmen der Untersuchung abgelehnt werden. Möglich bleibt sie wie manche andere Kombination; doch ist immerhin zu bedenken, daß Paulus, der in diesen Vorstellungen lebte, dabei mehr empfunden als gedacht, jedenfalls wiel weniger systematisiert hat, als wir Heutigen aus unserer historischen Ferne ihm bisweilen zumuten.

Welche unter den mannigfachen Vorstellungen des Paulus von der Geisterwelt ist die höchste? Wohl pulsiert das religiöse Leben in den Gedanken vom Satan als dem Feind der Gemeinden, wohl spürt man die Kraft urchristlichen Glaubens in der Erwartung vom Ende der Geister im Messiasreich, aber die höchste Stufe der Religion erreicht Paulus doch, wenn er die Beziehungen des Christen zum Vatergott allen Gefahren und Bedrängnissen dieser Welt entnimmt und sie

---

1. Die Kombination Brückners, a. a. O. 226; „sie verlieren nur soviel an Macht, als Christus unter den Menschen an Macht und Anhang gewinnt" ist unbeweisbar. Denn Kol. 2_{15} denkt an völlige Unterwerfung.

als unüberwindlich hinstellt, wie er es Rm. 8_{38} tut. Mit dem Satz, daß Christus uns erlöst hat von allem ohne Ausnahme, was einen Menschen bedrückte, hat Paulus das Christentum entlastet; er hat in der christlichen Religion den Weg frei gemacht zu ihrem größten Heiligtum, dem Vaterherzen Gottes. Ferne lag es ihm, den Geistern die Existenz abzusprechen; sie *sind*, aber wir, die Christen, sind mit ihnen fertig; sie können uns nicht mehr beherrschen. Damit ist dem Engelglauben die Bedeutung eines integrierenden Bestandteils der christlichen Religion genommen, damit ist die Möglichkeit einer psychologischen Beurteilung menschlicher Handlungen gegeben, wie wir sie bei Paulus in den Gedanken von der *ἁμαρτία* angedeutet fanden, damit ist das Zentrum des Glaubens, das Finden Gottes, vor aller Verdunkelung durch Nebendinge bewahrt: ein Christ kann weder an Engel noch an Teufel glauben und sich doch in dem Erlösungsbewußtsein mit Paulus eins wissen.

Es liegt nahe, von hier aus den Blick zurückzuwerfen auf einen Größeren, auf Jesus. Auch er hat den Geisterglauben seines Volkes und seiner Zeit geteilt; auch er mag manches Wort gesprochen haben, das in seiner mythischen Gewandung an die Herkunft dieses Glaubens erinnerte; und doch, was bedeuten für ihn die Geister neben Gott und seinem Reich! Wie tief liegt das alles unter dem, der sich in Gottes Liebe geborgen weiß! Paulus hat diese Gedanken Jesu nicht durch persönliche Vermittelung erhalten, sondern durch kongeniales Erfassen — und hier liegt in Wahrheit die innere Einheit zwischen beiden, die bei der Betrachtung der äußeren Zusammenhänge so oft zu verschwinden scheint. Und in ähnlicher Weise hat die Frömmigkeit der Reformatoren — bei aller Realität ihres Engel- und Teufelglaubens — das Zentrum des Christentums aus dem Netz von Heiligenverehrung und Geisterfurcht herausgehoben. Und es scheint mir kein Zufall, daß in zwei typischen Zeugnissen evangelischer Frömmigkeit der Erwähnung der Geister das „Dennoch“ folgt mit seiner Verkündigung, daß alle Teufel nichts mehr vermögen über den, der Gott in Christus gefunden hat.

„Und wenn die Welt voll Teufel wär
Und wollt uns gar verschlingen,

So fürchten wir uns nicht so sehr,
Es muß uns doch gelingen" —

und das andere:

Und ob gleich alle Teufel
Hier wollten widerstehn,
So wird doch ohne Zweifel
Gott nicht zurückegehn.

Geister- und Teufelsvorstellungen sind im Schwinden, auch der Engelglaube hat seine Stätte mehr in der bildenden Kunst als in der Religion; aber immer wird es die Christenheit dem Paulus nachempfinden, daß nichts uns scheiden kann von der Liebe Gottes.

Sprachgeschichtliche Exkurse.

I. Ἄγγελος.

Was meinte Paulus, wenn er ἄγγελος schrieb und was verstanden seine Leser darunter? Zur Beantwortung dieser Fragen ist eine sprachgeschichtliche Orientierung nötig.

1. Das Verständnis, das die heidenchristlichen Leser der Sprache des Paulus entgegenbringen konnten, wird uns zwar durch den Sprachgebrauch der Septuaginta nur zu einem Teil erläutert; immerhin muß eine Untersuchung dieses Sprachgebrauchs hier voranstehen: Paulus ist zweifellos stark von ihm beeinflußt, vor allem aber läßt sich von diesem sicheren Boden aus auf den nur zum geringsten Teil erforschten Sprachgebrauch der hellenistischen Profangräzität schließen.

Das griechische Alte Testament verwendet ἄγγελος in folgender Weise:

a) Für מלאך.

Beispiele sind überflüssig. Die Grundbedeutung des hebräischen Wortes Bote legte es nahe, das griechische Wort für Bote (ἄγγελος) auch da anzuwenden, wo מלאך ein der Geisterwelt angehöriges Wesen meint. Ob sich die Bedeutung ἄγγελος = Engel wirklich aus diesem Umstand allein erklärt, muß die folgende Untersuchung lehren[1].

---

1. Hier sei erwähnt, daß wir im vorchristlichen Judentum ἄγγελος = Engel auch inschriftlich bezeugt finden: das eine der jetzt ans Ende des 2. Jahrhunderts gesetzten jüdischen Rachegebete von Rheneia, das auf die Ermordung einer gew. Heraclea Bezug nimmt und auf einer Stele im Museum zu Bukarest steht, enthält den Anruf: κύριε ὁ πάντα ἐφορῶν καὶ οἱ ἄγγελοι θεοῦ. Vgl. Deißmann, die Rachegebete von Rheneia, Philologus 1902, S. 252 ff. und „Licht vom Osten“ 305 ff.

b) Als Übersetzung von Begriffen, die der Grundbedeutung von מלאך verwandt sind.

ציר Prov. 13_{17}. 25_{13}, Jer. 29 $(49)_{14}$.

עבד Jes. 37_{24}.

מלאכות Hg. 1_{13}.

Die Wiedergabe von מלאכות durch ἄγγελος[1] darf uns nicht verwundern, da ἄγγελος auch in der Profangräzität „Botschaft" bedeuten kann (Polyb. 1, 72_4).

c) Als Übersetzung für einen hebräischen Ausdruck, der an der betreffenden Stelle ein Geistwesen bezeichnen soll:

אביר Ps. 77_{25} — שר Da. 10_{21}. 12_1. — בן אלהים Gen. 6_2, Hi. 1_6. 2_1. 38_7.

עיר Da. $4_{10.20}$. — אנוש Gen. 19_{16}.

בר אלהין Da. 3_{92} (25.).

d) Für einen anderen hebräischen Ausdruck:

חרב Hi. 40_{14} — בן ישראל Dt. 32_8.

עברה Hi. 40_6 — אלוה Ps. 96 $(97)_7$ 137 $(138)_1$.

יד Prov. 26_6 — אלהין Da. 2_{11}.

אל Hi. 20_{15}.

Für unser Problem ist die Gruppe d) nicht brauchbar, denn wir wissen nicht, ob die LXX durch anderen Text oder durch selbständige Exegese (dies ist an einigen Stellen wahrscheinlich) angetrieben zu ihrer „Übersetzung" kamen. Dagegen haben die LXX an den Stellen unter c) offenbar das betreffende hebräische Wort gelesen und mit ἄγγελος wiedergegeben. Einige Stellen sind im hebräischen Text doppeldeutig — die LXX verwenden auch hier ἄγγελος in der Bedeutung „Engel" („Bote" hätte keinen Sinn). Da die LXX nun das Alte Testament in ihre Zeitsprache für ihre Zeitgenossen übersetzen, so müssen sie erwarten, auch an diesen Stellen Verständnis in ihrem Leserkreis zu finden. Danach kann man mit Sicherheit urteilen: die LXX haben die Bedeutung ἄγγελος = „Engel" nicht geschaffen, sondern vielmehr ihre Kenntnis in ihrem Leserkreis vorausgesetzt. *Wie kam nun das alexandrinische Judentum zu dieser Bedeutung? Hat es sie selbst geschaffen oder hat es sie entlehnt?*

Diese Fragen enthalten das Problem des Wortes ἄγγελος. Um sie der Lösung näher zu bringen, müssen wir einen Blick auf die Geschichte des Wortes werfen.

---

1. ἐν ἀγγέλοις κυρίου fehlt bei A.

2. Der klassische Gebrauch des Wortes *ἄγγελος* = Bote ist bekannt. In der Etymologie des Wortes hat man jetzt im Gegensatz zu früheren Versuchen[1] ziemlich allgemein die Ableitung von sanskr. an̄giras „Götterbote" angenommen, einem Worte, das man auf ag- (hell machen, vgl. sanskr. vyakta „deutlich") oder aj- (eine schnelle Bewegung, vgl. lat. agere) zurückführt[2]. Von an̄giras kommt griech. *ἄγγαρος*, jenes persische Lehnwort, das die reitenden Königlichen Reichspostboten bezeichnet (vgl. Herod. 8_{98}; Xenoph. Cyrop. 8, 6_{17}).

Die immerhin interessante Etymologie kann für unser Problem nichts beweisen; denn es steht fest, daß im klassischen Griechisch das Wort *ἄγγελος* „Bote" (im profanen Sinne) heißt. Es bedeutet auch „Botschaft" (s. oben zu 1^b) und scheint später in der Kanzleisprache synonym mit *πρεσβευτής* gebraucht worden zu sein[3]. Daß wir schon früh eine Beziehung auf Götter finden — übrigens auch als femin. *B* 786 und bei Vögeln *Ω* 292. 296 — ist ohne Bedeutung für das Problem, da hier die menschliche Analogie maßgebend ist und *ἄγγελος* an sich noch keine dämonologische Bedeutung hat.

Eine solche können wir erst vermuten, wenn *ἄγγελος* selbständig, ohne erklärenden Genetiv, zur Bezeichnung eines Geistwesens verwendet wird. Beispiele für einen solchen Gebrauch, die mit Sicherheit der Zeit vor den LXX zuzuweisen wären, stehen uns, bis jetzt wenigstens, nicht zu Gebote. Um einen Überblick zu gewinnen, sind zunächst die außerhalb des Judentums und des Christentums vorkommenden Belege für die dämonologische Bedeutung von *ἄγγελος* zu sammeln. Erst später kann der Frage nach dem Verhältnis dieser Stellen zu den LXX und zu der jüdischen Verwendung von *ἄγγελος* näher getreten werden. Überschaut man das Material, so fällt *eine Beziehung von ἄγγελος zur Unterwelt und*

---

1. Pott (Etym. Forschungen I 184) zog gallus heran. Vgl. im übrigen Ebeling, Lexicon Homericum. — Prellwitz, Etym. Wörterbuch[2] erwägt ‚algelos' von *ἀλέγω* ‚besorge'.

2. Vgl. Fick, Wörterbuch d. indogerm. Spr. II^3 13, I^4 166; Schweizer (Ztschrft. f. vgl. Sprachforschung III 357); Gustav Meyer (ebda. XXIV 244).

3. Belege bei Herzog, Koische Forschungen und Funde, S. 13; S. 152, No. 23, sowie CIA II 140_9.

den Toten an einigen Stellen auf. Die hierfür in Betracht kommenden Stellen seien zuerst untersucht.

3. Als Epiklesis erscheint *ἄγγελος*, wie zu erwarten, vor allem bei Hermes und zwar — das charakterisiert die chthonische Beziehung — besonders bei dem mit Artemis-Hekate gepaarten Hermes, einem „in der mittelgriechischen Religion sehr verbreiteten, in der Kunstreligion aber fast verschollenen Typ“ [1]. Es ist also nicht unerklärlich, daß Hesychius s. v. *Ἄγγελος* bemerkt: „die Syrakusaner nennen die Artemis Angelos.“ Daß diese Artemis mit Hekate in Beziehung steht, beweist die Stelle Scholia in Theocritum II 12, die zugleich *ἄγγελος* als Epiklesis der Hekate sicher stellt. Wir finden also Beziehungen zur Unterwelt bei Hermes Angelos und Artemis Angelos und sehen, daß die Unterweltsgöttin Hekate selbst Angelos heißt

Dieselbe Stelle der Schol. in Theocr. berichtet aber unter dem Namen Hekate noch ein sehr bedeutsames Märchen von Angelos, der Tochter des Zeus und der Hera, die das Parfüm ihrer Mutter stahl, auf der Flucht vor der erzürnten Göttin sich in einer Wochenstube und an einer Leiche verunreinigte, endlich von den Kabiren im acherusischen See gereinigt wurde, um dann in Beziehung zur Unterwelt gesetzt zu werden. Es gab also verschiedene Traditionen über das Verhältnis von „Angelos“ zur Unterwelt.

Auf einer heidnischen Fluchtafel [2], wahrscheinlich aus christlicher Zeit [3], findet sich in einer Aufzählung unterirdischer Dämonen die Stelle: *καταγράφω καὶ κατα[τί]θω ἀνγέλ(οι)ς καταχθονίοις Ἑρμῇ καταχθονίῳ καὶ Ἑκάτῃ κα[τα]χθονίᾳ Πλούτωνι κα(ὶ) Κόρῃ* ..... Wenn man wissen will, in welchem Sinne hier *ἄγγελος* gebraucht ist, so vergleiche man den Anfang einer anderen Fluchtafelinschrift [4]: *καταγράφω κ(αὶ) κατα(δ)[ῶ δ]αίμ[οσι κ]αὶ [θ]ε[οῖς καταχθο]νίοις Ἑρμῇ καταχ[θ]ονίῳ κ(αὶ) Ἑ[κάτῃ κατα]χθονίᾳ Πλούτωνι [κ(αὶ)] Κόρῃ κ[ατα-*

1. Dieser Hermes heißt Angelos, Pheraimon, Euangelos, Euaimon. Vgl. Gruppe, Griechische Mythologie 1322 ff.

2. Ziebarth, Neue attische Fluchtafeln, Nachr. d. Gött. Ges. d. Wissensch.; ph.-hist. Kl. 1899, 105 ff., No. 24.

3. Wünsch, Rhein. Museum f. Philologie. Neue Folge; LV (1900) 69.

4. Vgl. Ziebarth, ebda. No. 23.

χθονίᾳ] . . . . . Die ἄνγελοι stehen in der ersten Inschrift also dort, wo sonst die unterirdischen Dämonen und Götter genannt werden. Durch καταχθόνιος werden auch sie charakterisiert: es sind Unterweltsdämonen.

Weiter ist hier der angelus bonus jener berühmten Inschrift in der Vincentiusgruft der *Prätextatkatakombe* der Via Appia zu nennen. Die Deutung der für diese Untersuchung besonders wichtigen Inschrift ist umstritten; doch können wir an dem Problem, das sie bietet, nicht vorbeigehen. Die hier in Frage kommenden Bilder eines Arkosoliums stellen folgendes dar[1]:

a) Ganz oben im Bogen sitzen DISPATER und AERACVRA[2] auf einem Tribunal, neben ihnen stehen links vom Beschauer die FATA DIVINA; vor diesen göttlichen Gerichtshof führt MERCVRIVS NVNTIVS eine Frau, VIBIA, die von ALCESTIS (als Fürsprecherin[3]) begleitet wird.

b) Unten im Bogen links vom Beschauer die ABREPTIO VIBIES ET DISCENSIO (= discessio) durch Pluto; der Quadriga des Gottes voran schreitet Mercur.

c) Auf der anderen (rechten) inneren Seitenwand SEPTE (= septem) PII SACERDOTES, von denen einer als VINCENTIVS bezeichnet ist, bei einem Mahl.

d) Auf der Rückwand die wichtigste Szene, die INDVCTIO VIBIES in den seligen Kreis der BONORVM[4] IVDICIO IVDICATI; in der Mitte sitzt VIBIA schon unter ihnen und soll offenbar von ihrem Nachbar bekränzt werden; links wird sie erst durch ein Tor eingeführt und ihr Begleiter,

---

1. Vgl. CIL VI 142; Vikt. Schultze, Katakomben 34 f.; Garrucci, Storia dell' arte crist. VI p. 171 ff., tav. 493, 494; Kaufmann, Handbuch der christl. Archäologie (1905) 304 ff.; Maaß, Orpheus 209 ff.; Lietzmann bei Wendland, Hellenist.-röm. Kultur 184 ff.

2. So ist wohl nach der Abkürzung AE .C (vgl. CIL III 4395, dort auch die Paarung mit Dispater) zu lesen und nicht Abracura (Garrucci). Mommsen (Arch. Anz. 1865,88) hat die Aeracura als „Geldschafferin" gedeutet, Maaß (Orpheus 220 27) meint: Ἥρα κούρα (κυρία). Auf jeden Fall ist es eine heidnische Gestalt. Vgl. Wissowa in Pauly-Wissowa's Realenzyklop. „Aeracura".

3. von Sybel, Christliche Antike I (1906) 291 f.

4. „Die Guten" ist Euphemismus (Wendland, a. a. O. 185); gemeint sind die richtenden Götter.

ein Jüngling mit einem Kranz, ist als ANGELVS BONVS bezeichnet.

Die hier in der Reihenfolge des Corpus inscriptionum geschilderten Darstellungen sind natürlich zu ordnen: b, a, d; c ist nach der gleich zu besprechenden Gesamtinschrift offenbar eine Darstellung des überlebenden Stifters Vincentius im Kreise seiner Amtsgenossen. Die Inschrift außen über dem Bogen lautet nach Mommsens Ergänzung im ersten Teil: Vincenti hoc opus requetes quot vides[1]. Das nächste heißt in der geläufigen Lesung Garruccis: plures me antecesserunt, omnes exspecto. Manduca, vibe (bibe?), lude et beni (veni?) at me; cum vibes (vives?) bene fac; hoc tecum feres. Die letzten wichtigen Worte in Versform lauten:

NVMINIS ANTISTES SABAZIS VINCENTIVS HICE(st q)VI [SACRA SANCTA
DEVM MENTEPIA CO(lui)T.

Gehört dieses Denkmal wirklich in unsere Untersuchung, d. h. ist es im Heidentum entstanden? Die Annahme christlichen Ursprungs ist seinerzeit von Viktor Schultze vertreten[2], inzwischen aber von ihm aufgegeben worden[3]. Und auch damals hat dieser Forscher die Verwandtschaft der Bilder mit heidnischen Vorstellungen anerkannt. In der Tat spricht das Auftreten von Pluto, Dispater, Aeracura und Mercurius deutlich für die Wahrscheinlichkeit heidnischer Herkunft. Einen weiteren Beweis bietet die Würde des Stifters: „antistes numinis Sabazis" hat man wohl als „Sabaziuspriester" zu deuten, um so mehr, als im Sabaziuskult die Jenseitshoffnung besonders gepflegt wurde.[4] Gegen die heidnische Herkunft des übrigens wohl aus christlicher Zeit stammenden[5] Denkmals läßt sich kaum etwas einwenden; denn das Vorkommen des Fisches neben anderen Speisen braucht nicht im christlichen Sinne gedeutet zu werden.

1. Anders Wendland a. a. O. 184: Vincenti hoc ostium quetes (quietis?) quod vides. 2. Schultze, Die Katakomben 34f.

3. Nach einer brieflichen Mitteilung, die mir Herr Professor D. Viktor Schultze in Greifswald freundlichst zukommen ließ.

4. Vgl. v. Sybel, Christl. Antike I, 291f.

5. Kaufmann (Handbuch d. christl. Arch. a. a. O.) setzt die Darstellung „gemäß Stil, Art und Verzierung der Gewänder" an den Anfang des 4. Jahrh. n. Chr. Doch ist das vielleicht zu weit gegangen.

Welche Rolle hat der Angelus bonus? Zweifellos ist er ein Psychopomp. Daß *ἄγγελος* ins Lateinische übernommen wurde, ist um so bedeutsamer, als in demselben Darstellungszyklus Mercurius *nuntius* genannt wird. Also wird angelus hier nicht = „nuntius" sein, sondern eine speziellere Bedeutung haben und auf ein Geistwesen gehen, das die Seelen nach dem Tode geleitet.

Ferner müssen hier erwähnt werden die Grabinschriften von Thera (und Therasia), deren Herkunft für uns im Dunkel liegt. Es handelt sich um die IGI III 455, 933—73, 1056, 1057 veröffentlichten Inschriften, deren Varianten folgende Musterbeispiele geben: *ἄγγελος Νεικήτου* 950, *ἀγγέλου Κρατέρου* 948, oder *ἄγγελος* bezw. *ἀγγέλου* ohne Namen 962, 964. Hans Achelis[1] hat sie dazu benutzt, Spuren des Urchristentums auf den griechischen Inseln nachzuweisen. Er betont, daß die Verheimlichung der Religion auf eine religio illicita schließen lasse, aber heidnische Grabinschriften sind in diesem Punkte oft ebenso schweigsam[2]. Die Erwähnung einer *πρεσβῦτις* (933) bezeugt noch nicht ein christliches Amt; die parallele Deutung des *εὐαγγελίστης* (IGI III 675, Rhodos) ist von Dieterich[3] mit guten Gründen bezweifelt worden. Zu erwähnen ist noch, daß 942 *Ἄνγελος Ζωσίμου. Ἀφηρῶϊσα Ῥουφεῖνα τὸ(ν) ἴ(δ)ιον υἱόν* heidnischen Charakter trägt[4], und daß Deißmann[5] bei einer genauen Prüfung der Inschriften am 18. Mai 1906 auf 952 ein Zeichen zu sehen glaubte, das sowohl ein Rest des Monogramms Christi, ebenso aber auch die Variante einer sonst gebräuchlichen Rosette sein kann. Ein sicherer Beweis erscheint also unmöglich. Doch sind die Inschriften heidnisch, so gehören sie in eine Linie mit den hier besprochenen Zeugnissen und reden von *ἄγγελοι* als offenbar unterirdischen Schutzgeistern oder als den Seelen der Verstorbenen. Auch hier wäre dann die chthonische Beziehung deutlich.

---

1. ZNW I 87 ff.
2. Vgl. z. B. Le Bas-Waddington, Asie mineure 305, 461, 463 ff.
3. ZNW I 336 ff.
4. Hiller v. Gärtringen (IGI III S. 180) vermutet christliche Usurpation.
5. Nach einer mir freundlichst von Herrn Prof. D. Deißmann gemachten brieflichen Mitteilung. Vgl. jetzt auch „Licht vom Osten" 201, Anm. 6.

Nicht anders steht es mit der von Kern in Larisa gefundenen und im Rostocker Vorlesungsverzeichnis W.-S. 99/00 S. 9ff. 3_5 publizierten Inschrift, in der ein *ἄγγελος ἀνεπίλημπτος* aufgefordert wird, etwaige Grabschänder abzuhalten.[1] Und ebenso gehört folgende von Roß[2] veröffentlichte Inschrift von Melos hierher:

καὶ ἐπὶ γέμι τὸ θηκίον τοῦτο
ἐνορκίζω ὑμᾶς τὸν ὧδε ἐφεστῶτα ἄγγελον
μή τίς ποτε τολμή[ση] ἐνθάδε τινὰ καταθέσθε.[3]

Aus dem gesamten Material ergibt sich aber trotz aller Zweifel im einzelnen doch dies, daß *ἄγγελος oft ein mit der Unterwelt in Verbindung stehendes Geistwesen bezeichnet.*

4. Hier sollen die Zeugnisse besprochen werden, die ebenfalls eine dämonologische Bedeutung von *ἄγγελος* zu beweisen scheinen, ohne daß die Beziehung zur Unterwelt von vornherein deutlich ist.

An die Spitze dieser Gruppe sei folgende Inschrift von Stratonikeia gestellt: *Διὶ ὑψίστῳ καὶ ἀγαθῷ ἀγγέλῳ Κλαύδιος 'Αχιλλεὺς καὶ Γαλατ[ί]α ὑπὲρ σωτηρί[ας] μετὰ τῶν ἰδίων πάντων, χαριστήριον*[4]. Die Bezeichnung *ἀγαθὸς ἄγγελος* erinnert an den angelus bonus der Vibiakatakombe. Beide Ausdrücke gehen auf Geistwesen; es liegt nahe, zu ihrer Erklärung eine Gestalt heranzuziehen, die einen eng verwandten Namen trägt, den *ἀγαθὸς δαίμων*.

Er gilt als Gottheit des ländlichen Natursegens[5] und zeigt dabei deutliche Beziehungen zur Unterwelt. Pausanias IX 39_5 berichtet von der Verbindung des *ἀγαθὸς δαίμων*-Kultus mit dem des Trophonios, einer Art chthonischem Zeus, in Lebadeia. Michaelis[6] hat auf die Verwandtschaft aufmerksam gemacht, die zwischen Darstellungen des *ἀγαθὸς δαίμων* (er nennt Schöne, Griech. Reliefs pl. 206_{108}; Berlin no. 679) und Bildern des Pluto auf attischen Vasen (Mon. Ined. d. Inst. vi. 58;

---

1. Nach Achelis ZNW I 100_1.
2. Inscr. Graec. inedit. III S. 9, Nr. $246c_5$.
3. Nach Keil, Fleckeisens Jahrbücher, Supplementband IV, 654.
4. Le Bas-Waddington, Voyage archéol. en Grèce et en Asie mineure III. Explic. des inscriptions No. 515.
5. Wernicke b. Pauly-Wissowa RE.
6. Journal of hellenic studies VI (1885) 307f.

Neapel no. 309₁) besteht. Endlich bilden folgende Inschriften aus Le Bas-Waddington, Asie mineure, die für die Manen-Bedeutung des *ἀγαθὸς δαίμων* zeugen, eine Parallele zu jenen Inschriften aus Thera:

305 aus Jasos: *Δαιμόνων ἀγαθῶν. Θεύδα τοῦ Ἀρτεμεισίου.*

461 aus Mylasa: *Δαιμόνων ἀγαθῶν. Μηνογένου τοῦ Ἀνδρικοῦ καὶ Νίκης τῆς Σ(ε)ραπίωνος Ἀντιοχίσσης Ἀντιοχήας τῆς πρὸς Δάφνη.*

463 aus Mylasa: *Δαιμόνων ἀγαθῶν. Κλείτου τοῦ Ἀρτεμᾶ. Ζῇ.*

Ähnlich lauten auch die folgenden Inschriften.

Freilich haben wir hier „gute Dämonen" im Plural, dort den „guten Engel" des Toten im Singular, aber es dürfte trotzdem deutlich sein, daß auch der *ἀγαθὸς δαίμων* eine Beziehung zur Unterwelt hat.

Kehren wir nun zur Inschrift von Stratonikeia zurück. In der Tat hat Cumont[1] diesen „guten Engel" unter Beziehung auf Schol. in Theocr. II 12 (s. o. S. 212) als Unterweltsgottheit gedeutet. Waddington allerdings bemerkt unter No. 416 (S. 126 des Erklärungsbandes) zu unserer Inschrift: c'est donc bien une divinité céleste, favorable aux mortels et leur envoyant de bonnes nouvelles. Diese Deutung bezieht *ἄγγελος* auf Zeus und liest lediglich die Boteneigenschaft aus dem Namen heraus; das hat nach den bisher gewonnenen Resultaten dieser Untersuchung wenig Wahrscheinlichkeit. Allein Waddington hat selbst kurz vorher auf eine Stelle hingewiesen, die mir eine Lösung der Schwierigkeit zu enthalten scheint: Paus. II 2₈ *τὰ δὲ τοῦ Διὸς* (scil. *ἀγάλματα*), *καὶ ταῦτα ὄντα ἐν ὑπαίθρῳ, τὸ μὲν ἐπίκλησιν οὐκ εἶχε, τὸν δὲ αὐτῶν Χθόνιον καὶ τὸν τρίτον καλοῦσιν Ὕψιστον.* Waddington schließt sehr richtig, daß die erste ungenannte Gottheit ein *Ζεὺς καταχθόνιος* ist. *Ὕψιστος* dagegen bezeichnet den Himmelsgott. Ist es nun nicht wahrscheinlich, daß auch auf unserer Inschrift von Stratonikeia *dem Ζεὺς Ὕψιστος, dem Himmelsgott, eine Unterweltsgottheit unter dem Namen Ἀγαθὸς ἄγγελος an die Seite tritt?* Und erlangt diese Vermutung nicht durch die unter 3 genannten Parallelen, die den chthonischen

---

1. Cumont, Hypsistos (Supplément à la Révue de l'instruction publique en Belgique 1897) S. 4f.

Charakter der ἄγγελος benannten Geistwesen beweisen, ein hohes Maß von Gewißheit?

Ist diese Erklärung richtig, dann würde sie auch zur Deutung einer anderen Inschrift aus Stratonikeia beitragen, die Hauvette-Besnault und Dubois veröffentlicht haben[1]: *Διὶ ὑψίστῳ καὶ θείῳ ἀγγέλῳ Νέων καὶ Εὐφροσύνη ὑπὲρ τῶν ἰδίων.* Auch hier möchte man wegen der großen Ähnlichkeit mit der soeben besprochenen Inschrift eine Beziehung zur Unterwelt vermuten.

Auf unsicherem Boden stehen wir bei der Deutung der bekannten Inschrift CIL XIV_{24} aus Ostia (christliche Zeit): I(ovi) o(ptimo) m(aximo) Angelo Heliop(olitano) pro salute imperator. Antonini et Commodi Augg. Gaionas d. d. Schon Wolff[2] hatte hier eine Einwirkung chaldäischen Gestirndienstes angenommen. Dussaud[3] hält diesen Juppiter für einen mit dem Sonnengott identifizierten Psychopomp. Doch läßt sich nichts so sicher beweisen, daß wir es für unsere Untersuchung verwenden könnten; eher kann deren Resultat für die Deutung dieser Inschrift wertvoll sein.

Gleichfalls nur registrieren können wir, daß sich im Mailänder astrologischen Kodex E 37 sup.[4] (Zeit?) Zauberformeln finden, die mit Namen und Zeichen der Planeten und Tierkreisbilder operieren und dieselben ἄγγελοι nennen z. B. *τὰ ὀνόματα τῶν ἀγγέλων Ἀφροδίτης καὶ Διὸς καὶ τὰ σημεῖα αὐτῶν.*[5] Ob diese Bezeichnung auf Gestirngottheiten, etwa auf einen besonderen orientalischen Einschlag der ἄγγελος-Vorstellung, zurückgeht, vermögen wir vorläufig nicht zu sagen.

Endlich bezeugt die dämonologische Bedeutung von ἄγγελος noch eine Altarinschrift aus Kossolac in Serbien, die aus dem alten Viminacium stammt; N. Vulić hat sie veröffentlicht[6]:

---

1. Inscriptions de Carie; Bull. de corr. hell. V (1881) 182.
2. Arch. Ztg. XXV (1867) 55.
3. Notes de mythologie syrienne (Révue arch. IV ème série, I 143).
4. Nach Kroll, Berliner philol. Wochenschrift XXII (1902) 106, vgl. Deißmann ThLZ 1904, 200 f.
5. Catalogus codicum astrol. Graec. III: Codices Mediolanenses descripserunt E. Martini et de Bassi.
6. Antike Denkmäler in Serbien, Jahresh. d. österr. arch. Inst. VIII, Beiblatt zu Heft 1, Sp. 5.

Diis angelis M Aur(elius) Celsus votum posuit l(ibens) m(erito).

Diese angeli können Sterngeister sein (vgl. das vorhergehende Beispiel); vielleicht haben wir aber auch Verwandte der auf den attischen Fluchtafeln angerufenen chthonischen Gottheiten vor uns.

Zum Schluß sei auf Namensbildungen hingewiesen, die indirekt die dämonologische Bedeutung von *ἄγγελος* bezeugen: so *Ἀγαθάγγελος* (CIG 3257. 4501.) und *Ἀγγελὶς ἡ μήτηρ* auf einer Inschrift aus Marmara[1]. Zweifelhaft ist Euangelis in einem inschriftlich erhaltenen Inventar des Heraions zu Samos[2]: *κρήδεμνα ἑπτά· τούτων ἓν ἡ Εὐαγγελὶς ἔχει ...... κιθῶνες δύο ἔνδυτα τῆς Εὐαγγελίδος.* Dieterich[3] hält Euangelis für den Amtsnamen der Orakelpriesterin, Maaß[4] denkt an eine Statue der mit der homerischen Iris identifizierten Göttin Euangelis.

Auch auf die Spuren eines Gottes stoßen wir hier. Vitruvius berichtet de architectura X2 p. 251 f. von einem Opfer an den Euangelos in Ephesus in Verbindung mit einer Legende vom Hirten Pixodaros. Nach Konon fab. No. 44 ist *Εὐάγγελος* der Name des Stammvaters des Euangeliden-Priestergeschlechts am Branchidenheiligtum zu Milet. Auch in dem Monat *Εὐαγγέλιος* des kleinasiatischen Kalenders[5] scheint der Name eines Gottes *Εὐάγγελος* fortzuleben. Jedenfalls sehen wir hier, daß der Name Angelos mit seinen Zusammensetzungen ins Reich der Götter und Halbgötter zu weisen scheint. Die wichtigsten der hier unter 4 besprochenen Stellen sind natürlich diejenigen, die wir den unter 3 zitierten angliedern können, weil auch bei ihnen eine chthonische Beziehung des Namens Angelos bis zu einem gewissen Grade wahrscheinlich zu machen ist.

5. Eine bestimmte Lösung unseres Problems hat Usener[6] zu geben versucht. Er erklärt *Ἄγγελος* für einen „Sonder-

1. Berichte üb. d. Verhdlg. d. Kgl. Ak. d. W. zu Berlin 1855, S. 193, No. 15, Z. 6.

2. Herausgeg. von Carl Curtius, Inschriften u. Studien z. Gesch. von Samos, Lübecker Schulprogramm 1877.

3. ZNW I 337.

4 Indogerm. Forschungen I 162 f.

5. Bulletino dell'instituto archeologico 1874, S. 75.

6. Götternamen 268 ff.

gott“ im Sinne des durch ihn geprägten Terminus und sieht in dem Vorkommen von Ἄγγελος als Epiklesis Spuren dieses sonst verschwundenen Gottes. Als Beweis verwendet er viele der soeben untersuchten Inschriften. Demgegenüber hat man vielfach die Meinung geltend gemacht, daß die Bedeutung von ἄγγελος an jenen Stellen auf Beeinflussung durch das Judentum zurückzuführen sei[1]. Nun ist gewiß die Usenersche These in ihrer Anwendung auf ἄγγελος nicht unbedingt beweiskräftig. Denn was für sonderbare, nicht zu deutende Beinamen sehr oft die einzige Erklärung ist — daß sie der Rest einer untergegangenen Gottheit sind — das muß nicht auch die Wurzel der anscheinend so leicht zu erklärenden Epiklesis ἄγγελος sein. Auf der anderen Seite ist es ein voreiliger Schluß, literarisch spät bezeugte Vorstellungen auch immer erst als Kinder dieser selben späten Zeit anzusehen.

Das Problem ist m. E. nicht lösbar, wenn es nicht gelingt, die Gestalt des ἄγγελος auf heidnischem Boden irgendwie greifbar zu charakterisieren. Erst dann kann die Abhängigkeitsfrage gegenüber dem Judentum erwogen werden. Die Untersuchung hat zu dem Resultat geführt, daß der chthonische Charakter des heidnischen ἄγγελος oft sicher, bisweilen wahrscheinlich ist. Nun lautet die Frage: welche Entwicklung ist wahrscheinlicher, vom ἄγγελος καταχθόνιος zum ἄγγελος κυρίου oder umgekehrt?

Die Antwort scheint mir *zu Gunsten der heidnischen Originalität* ausfallen zu müssen. Denn es ist schwer denkbar, daß von dem jüdischen Glauben an ἄγγελοι die heidnische Vorstellung von unterirdischen Wesen den Namen erhalten habe. Das Judentum dagegen, besonders das zur Rezeption fähige Judentum der Zeit vor den LXX, war gewohnt, von außen kommende Vorstellungen und Namen auf das Niveau seines Gottesglaubens zu erheben. So nahm es das Wort ἄγγελος auf, wendete aber die Bezeichnung unterirdischer Wesen auf die Umgebung seines Gottes an. Mir will dieser Prozeß glaublicher erscheinen als die Annahme, daß an all

1. Vgl. für die attischen Fluchtafeln: Wünsch, Rhein. Mus. f. Phil. N. F. LV (1900) 691; für den angelus bonus der Vibiakatakombe: Rohde, Psyche II² 387 A.2; für den ἀγαθὸς ἄγγελος: Keil, Supplementband IV zu Fleckeisens Jahrbüchern 655.

den verschiedenen ἄγγελος-Stellen sich jüdischer oder christlicher Einfluß bemerkbar mache. Und mögen auch hie und da neue, etwa dem Judentum entlehnte Gedanken mit dem ἄγγελος-Namen verbunden sein, so muß doch vorher auf heidnischem Boden ἄγγελος eine Bedeutung gehabt haben, die eine solche Verwendung des Worts ermöglicht.

So ergibt sich für die LXX der Schluß, daß ihre Verwendung von ἄγγελος auf heidnischen Einfluß zurückzuführen ist. Für das Urchristentum aber hat das hier zusammengestellte Material diese Bedeutung: man braucht keineswegs immer mit dem neutestamentlichen ἄγγελος den Gedanken an alttestamentliche מלאכים zu verbinden, denn zu Jesu Zeit hatte *das Heidentum eine eigene dämonologische Bedeutung von ἄγγελος.*

II. Δαίμων, δαιμόνιον.

Das Neue Testament verwendet wie die LXX fast ausschließlich δαιμόνιον und nur selten δαίμων. Dieses letztgenannte Wort ist aber zweifellos das ursprünglichere. So lautet die Frage: *wie ist die Verdrängung von δαίμων durch δαιμόνιον zu erklären und was ist unter δαιμόνιον zu verstehen?*

1. Einen festen Standort für die Geschichte des Wortes δαίμων bietet Homer. Er gebraucht δαίμων im wesentlichen synonym mit θεός und sagt z B. *Γ* 420 von Aphrodite: ἦρχε δὲ δαίμων. Als einzigen Unterschied zwischen θεός und δαίμων glaubt man zu bemerken, daß θεός mehr auf die Person, δαίμων mehr auf die Wirkung geht[1]. Etymologisch führt man δαίμων auf δαίομαι zurück (also „Zuteiler“) und erinnert an das altindische bhaj = „austeilen“ und an damit verwandte Bezeichnungen für Gott: altpersisch baga, kirchenslavisch bogu[2]. — Sehr bald finden wir in der griechischen Literatur das Wort δαίμων in verschiedener Bedeutung gebraucht. Zwei Strömungen lassen sich hier charakterisieren.

2. Der eine Gebrauch des Wortes δαίμων führt uns an die Wurzeln religiöser Begriffsbildung. Denn der Glaube an Zwischenwesen hat seinen Ursprung dort, wo der Mensch beginnt religiös zu empfinden. Von wann an man diese Wesen

1. Preller-Robert, Griechische Mythologie I⁴ 112.
2. Vgl. Prellwitz, Etym. Wörterbuch d. griech. Sprache² s. v. δαίμων.

δαίμονες genannt hat, wissen wir nicht; die älteste Stelle, an der die Bedeutung *δαίμων* = „Geist“, „Zwischenwesen“ klar heraustritt, bilden die bekannten Worte Hesiods von den Menschen des goldenen Zeitalters, *ἔργα καὶ ἡμέραι* 121 ff.

αὐτὰρ ἐπεὶ δὴ τοῦτο γένος κατὰ γαῖ' ἐκάλυψε,
τοὶ μὲν δαίμονές εἰσι Διὸς μεγάλου διὰ βουλὰς
ἐσθλοί, ἐπιχθόνιοι, φύλακες θνητῶν ἀνθρώπων.

Von den Menschen des vierten Zeitalters sagt er ebenda 170 ff.

καὶ τοὶ μέν ναίουσιν ἀκηδέα θυμὸν ἔχοντες
ἐν μακάρων νήσοισι παρ' Ὠκεανὸν βαθυδίνην,
ὄλβιοι ἥρωες, τοῖσιν μελιηδέα καρπὸν
τρὶς ἔτεος θάλλοντα φέρει ζείδωρος ἄρουρα.

So erklärt es sich, daß *δαίμονες* und *ἥρωες*[1] zusammenfließen konnten in der Bedeutung „Ahnen“. Bei den Tragikern bezeichnet *δαίμων* bisweilen den Toten schlechthin; Eur. Alcestis 1002 f.

αὕτα ποτὲ προύθαν' ἀνδρός,
νῦν δ' ἐστὶ μάκαιρα δαίμων.

Aber nicht auf die Totengeister bleibt der Gebrauch des Wortes beschränkt. Die Mittelwesen, die Halbgötter überhaupt heißen *δαίμονες*, z. B. Aristoph. Plutos 81:

ὦ Φοῖβ' Ἀπόλλων καὶ θεοὶ καὶ δαίμονες
καὶ Ζεῦ, τί φῄς;

Religionsgeschichtlich ist dieser Gebrauch sehr wichtig. Es kommen nämlich in dieser Bezeichnung alle die schädlichen Geister unter, von deren Existenz der primitive Glaube aller Völker überzeugt ist, vgl. Plutarch, septem sapientium convivium 8 p. 153: *Τί πρεσβύτατον; χρόνος. Τί μέγιστον; κόσμος. Τί σοφώτατον; ἀλήθεια. Τί κάλλιστον; φῶς. Τί κοινότατον; θάνατος. Τί ὠφελιμώτατον; θεός. Τί βλαβερώτατον; δαίμων. Τί ῥωμαλεώτατον; τύχη. Τί ῥᾷστον; ἡδύ.* Sodann aber existieren die alten Gottheiten, die von den Olympiern verdrängt waren, und doch dem Volksempfinden so nahe standen, unter der Etikette *δαίμων* in der Religion fort[2].

Die philosophische Spekulation hat übrigens *δαίμων* und

1. Vgl. Usener, Götternamen 253.
2. Usener, Götternamen 248.

ἥρως wieder von einander unterschieden, vgl. Plutarch, de defectu oraculorum 10, p. 415 B, wo er unter Berufung auf Hesiod *τέσσαρα γένη* aufzählt: *θεούς, εἶτα δαίμονας, εἶθ' ἥρωας, τὸ δ' ἐπὶ πᾶσιν ἀνθρώπους.*

3. *δαίμων* war, so sahen wir, bei Homer die Bezeichnung eines Gottes. Natürlich gebraucht man den Ausdruck gern dann, wenn man den Gott selbst mit Namen nicht angeben kann oder will[1]. So ist denn alles, was den Menschen plötzlich anfällt, Krankheit, Zauber, Tod „dämonisch". In diesem Sinne ist wohl die vielumstrittene Stelle Θ 166 mit ihrem eigentlich ganz unhomerischen Gebrauch von *δαίμων* zu verstehen; Hektor ruft dem Diomedes zu: *πάρος τοι δαίμονα δώσω*; dabei steht *δαίμων* offenbar für den Tod. Hierher gehören auch die Stellen bei den Tragikern[2], an denen sie *δαίμων* zur Bezeichnung einer augenblicklich den Menschen beherrschenden Macht gebrauchen. So läßt Euripides Alcestis 561 den Chor von der Trauer um den Tod der Heldin sagen:

πῶς οὖν ἔκρυπτες τὸν παρόντα δαίμονα,
φίλου μολόντος ἀνδρός, ὡς αὐτὸς λέγεις;

Man sieht, wie eng sich diese Bedeutungsreihe mit der unter 2) gekennzeichneten berührt. Die Verwandschaft ist so groß, daß man die zuletzt genannten Beispiele an die Spitze der anderen Entwicklungsreihe (s. unter 2) gestellt hat[3]. Allein mir scheint, daß gerade von ihnen aus *die* Bedeutung verständlich wird, die im Mittelpunkt dieser Entwicklungsreihe steht: *δαίμων* = *Schicksal.* In jener Alcestisstelle war *δαίμων* Augenblicksgott; nur eine bestimmte Zeit lang hat er einen Menschen im Besitz. Der Begriff wird nun auch weiter gefaßt; *δαίμων* ist das, was *alle* Menschen zu *aller* Zeit beherrscht. Diese Bedeutung zeigt z. B. Oedipus Rex 828:

ἆρ' οὐκ ἀπ' ὠμοῦ ταῦτα δαίμονός τις ἂν
κρίνων ἐπ' ἀνδρὶ τῷ δ' ἂν ὀρθοίη λόγον;

Daß sie aber alt ist, scheinen die Komposita *Λακεδαίμων* („Schicksalskünder", von *λακεῖν*) *ὀλβιοδαίμων* usw. anzudeuten[4].

---

1. Ebeling, Lexicon Homericum s. v. *δαίμων*.
2. Usener, Götternamen 293.
3. So Usener, Götternamen 292 ff.
4. Vgl. Gruppe Griechische Mythologie 991₄.

Besonders gern bezeichnet man mit *δαίμων* ein unglückliches Schicksal[1]. Oed. Col. 76 *πλὴν τοῦ δαίμονος* bezieht sich auf die Blindheit.

Eine für die weitere Entwicklung wichtige Einschränkung des Begriffs findet statt, wenn *δαίμων* vom besonderen Schicksal *eines* Menschen gebraucht wird[2]. Vgl. Euripides, Andromache 98 f.

πάρεστι δ' οὐχ ἓν ἀλλὰ πολλά μοι στένειν,
πόλιν πατρῴαν, τὸν θανόντα θ' Ἕκτορα
στερρόν τε τὸν ἐμὸν δαίμον' ᾧ συνεζύγην.

Ebenso gilt *δαίμων* von einer Gruppe solcher Menschen, die sich durch ihr besonderes Geschick aus der Menge hervorheben:

Euripides, Jph. in Aul. 1136 klagt Agamemnon:

ὦ πότνια μοῖρα καὶ τύχη δαίμων τ' ἐμός

und Klytemnästra antwortet:

κἀμός γε καὶ τῆς δ', εἷς τριῶν δυςδαιμόνων.

Eine neue Wendung entsteht durch die Philosophie. Es ist wohl besonders das Gefühl der eigenen Verantwortlichkeit[3], das den Plato verkünden läßt (civit. X, 15 p. 617): *οὐχ ὑμᾶς δαίμων λήξεται, ἀλλ' ὑμεῖς δαίμονα αἱρήσεσθε.* Und so hatte schon Heraklit den Gedanken ausgesprochen, daß des Menschen Charakter sein Dämon sei[4]. Damit ist das, was von außen an den Menschen herankommt, ins Innere verlegt und so eigentlich der Dämonenglaube im Prinzip überwunden.

Vom Psychologischen ins Dämonologische wieder hinein führt uns eine Stelle aus Platos Symposion, die gewissermaßen die beiden skizzierten Gedankenreihen zusammenschließt, conviv 23, p. 202: *Τί οὖν ἄν, ἔφην, εἴη ὁ Ἔρως; θνητός; Ἥκιστά γε. Ἀλλὰ τί μήν; Ὥςπερ τὰ πρότερα, ἔφη, μετ-*

---

1. Ebenso hat *μοῖρα* die Neiguug, sich zum Ausdruck für das *böse* Schicksal zu spezialisieren (vgl. Gruppe, a. a. O. 991 4), vgl. im Deutschen „Schicksal", „Geschick".

2. Der Unterschied *dieser* Bedeutung von der *Θ* 166 u. Alcestis 561 belegten ist klar: dort wird ein augenblicklicher Vorgang, hier das, was am ganzen Leben charakteristisch ist, auf den *δαίμων* zurückgeführt.

3. Im Sinne von Schillers „in deiner Brust sind deines Schicksals Sterne."

4. *Περὶ φύσεως* ed. Bywater 121: *ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων.*

αξὺ θνητοῦ καὶ ἀθανάτου. Τί οὖν, ὦ Διοτίμα; Δαίμων μέγας, ὦ Σώκρατες· καὶ γὰρ πᾶν τὸ δαιμόνιον μεταξύ ἐστι θεοῦ τε καὶ θνητοῦ. Darauf folgt eine Erzählung von der Erzeugung des Eros durch Poros und Penia, ein eigentümlicher Beweis dafür, wie gerade eine verinnerlichte Auffassung der Religion dem Mythus Raum gibt, den sie natürlich anders zu verstehen weiß wie der primitive Volksglaube.

Nicht alle Bedeutungsvarianten sind hier erwähnt[1]. Für die sprachliche Untersuchung aber genüge dieser Überblick, der es uns ermöglicht, die Bedeutungen von *δαιμόνιον* mit denen von *δαίμων* an der richtigen Stelle zu parallelisieren.

4. *δαιμόνιον* tritt uns als Substantivum bei den attischen Prosaschriftstellern in der Bedeutung „Schicksal" entgegen. Das Verständnis für diesen Gebrauch gibt uns die Entwicklung des Begriffs *δαίμων*. Man gebrauchte *δαίμων*, wie wir sahen, gern dann, wenn man einen bestimmten Gott nicht nennen konnte oder wollte. Der Ausdruck hat etwas Schwebendes. Je mehr man sich nun der unbestimmbaren Schicksalsmacht bewußt wurde, desto lieber wählte man dafür eine Bezeichnung, bei der dieser schwebende Charakter noch gesteigert war. Sie bot sich dar in dem Neutrum *δαιμόνιον*, das als Schicksalsbezeichnung synonym mit *τὸ θεῖον, ὁ θεός*[2], *θεῶν τις* gebraucht wurde[3]. Vgl. Isokrates, *πρὸς Δημόνικον* 13, p. 4, wo auf *εὐσέβει τὰ πρὸς τοὺς θεοὺς* folgt: *τίμα τὸ δαιμόνιον*, ferner die delphische Inschrift (2. Jahrh. v. Chr.)[4], in der die Worte stehen: *τὰν πᾶσάν τε σπουδὰν ποιούμενος τᾶς εἰς τὸ δαιμόνιον εὐσεβείας*, endlich das Dekret des M. Valerius Messala über den Empfang des Menippus, des Gesandten des Antiochus (193 v. Chr.)[5]: *μάλιστ' ἄν τις στοχάζοιτο ἐκ τῆς συναντωμένης ἡμεῖν εὐμενίας διὰ ταῦτα παρὰ τοῦ δαιμονίου.*

1. Außer Usener und Gruppe (s. o.) vgl. Ukert, Über Dämonen, Heroen und Genien; Abhdlg. der Sächs. Ges. d. W. II (1850) 139 ff.; Gerhard, Über Wesen, Verwandtschaft und Ursprung der Dämonen und Genien, Abh. d. Berl. Akademie, ph.-hist. Kl. (1852) 237 ff. — Über die vierfache Bedeutung von „Dämon" bei den Stoikern (Mittelwesen, Schutzgeist, Schicksal, Vernunft) vgl. Bonhöffer, Epiktet und die Stoa 81 ff.

2. Der bestimmte Artikel bezeichnet hier die größtmögliche Unbestimmtheit.

3. Vgl. Leopold Schmidt, Ethik der alten Griechen I 52.

4. Bull. de corr. hell. XX (1896) 624, Z. 13 f.

5. CIG 3045.

Das *δαιμόνιον* des Sokrates bildet nur eine Spezialisierung, bezeichnet aber nicht eigentlich eine Bedeutungswandlung. Es scheint mehr eine Stimme als ein Geist zu sein. Vgl. Plutarch, de genio Socr. 20, p. 588 C: *μήποτε τὸ Σωκράτους δαιμόνιον οὐκ ὄψις, ἀλλὰ φωνῆς τινος αἴσθησις ἢ λόγου νόησις εἴη.* — und Plato, Theages 11, p. 128: *ἔστι δὲ τοῦτο (τὸ δαιμόνιον) φωνή, ἣ ὅταν γίνηται ἀεί μοι σημαίνει, ὃ ἂν μέλλω πράττειν, τούτου ἀποτροπήν, προτρέπει δ' οὐδέποτε*[1]. Doch liegt eine Untersuchung dieses nicht völlig geklärten Problems nicht im Rahmen dieses Exkurses.

Eine Bedeutungswandlung hat das Wort bei den LXX erfahren, wie sich aus 5) ergibt. *δαιμόνιον* heißt dort Zwischenwesen, hat also die Bedeutung von *δαίμων* unter 2). Wie ist es zu dieser Bedeutung gekommen?

In nachchristlicher Zeit finden wir Verwandtes auf dem Boden des Heidentums. In Lucians Asinus 24, p. 592 heißt es: *ὦ καλὴ κἀγαθὴ σὺ παρθένος, ποῖ βαδίζεις ἀωρίᾳ ταλαίπωρε; οὐδὲ τὰ δαιμόνια δέδοικας*; hier sind offenbar mit *δαιμόνια* Nachtgespenster gemeint. Pap. XLVI des British Museum[2], der sog. Papyrus Anastasy verwendet *δαιμόνιον* 121 f.: *εις ακουσον μοι και αποστρεψο(ν) το δαιμονιον τουτο επικαλουμαι σε τον εν τω κενω πνευματι δεινον και αορατον θεον*, und 168 f. *υποταξον μοι παντα τα δαιμονια ινα μοι ην υπηκοος πας δαιμων ουρανιος και αιθεριος και επιγειος και υπογαιος και χερσαιος και ενυδρος και πασα επιπομπη και μαστιξι θεου και εσται σοι τα δαιμονια παντα υπηκοα* . . . Eine Entscheidung darüber, ob hier jüdischer oder christlicher Einfluß vorliegt, scheint mir gegenwärtig unmöglich. Und weil der Parallelbegriff *δαίμων* so reich an Varianten ist, kann man hier nicht einen ähnlichen Beweis führen, wie ich es bei *ἄγγελος* versucht habe. Nur vermutungsweise läßt sich der Grund dafür ermitteln, daß die LXX *δαιμόνιον* so auffallend bevorzugen. *δαιμόνιον* klingt in noch höherem Maße unbestimmt als *δαίμων*. Sollte hier nicht das Motiv für den Gebrauch der LXX zu finden sein? Der Dämonenglaube war im Judentum vor-

---

1. Vgl. Ukert, a. a. O. 152 ff., bes. d. Anm. 103—107.
2. Wessely, Griech. Zauberpapyrus von Berlin und London. Denkschr. d. Wiener Ak., phil.-hist. Kl., XXXVI (1888) II 21 ff.

handen, mußte sich aber den Forderungen des Monotheismus anbequemen. Ist es nun zuviel vermutet, wenn wir annehmen, *um des monotheistischen Charakters der jüdischen Religion willen habe man das unbestimmte δαιμόνιον vorgezogen?*

5. Ein Überblick über die Verwendung von *δαιμόνιον* bei den LXX möge diese Untersuchung beschließen. Die LXX übersetzen mit *δαιμόνιον*:

אֱלִיל Ps. 95 (96)$_{5}$ (alle Heidengötter sind „Dämonen").

צִי Jes. 34$_{14}$; Ps. 72$_{9}$ bezeichnet dasselbe Wort Wüstenmenschen (LXX *Αἰθίοπες*); hier sind wohl Wüstentiere oder Satyrgestalten gemeint (vgl. Duhm H K z. St.).

שָׂעִיר Jes. 13$_{21}$ Satyre.

שֵׁד Dt. 32$_{17}$, Ps. 105 (106)$_{37}$; die „Schadegeister", die im Talmud eine so bedeutsame Rolle spielen.

? Ps. 90 (91)$_{6}$; gemeint ist der giftige Qeteb, der in der Sage zum Dämon wurde. (Vgl. Baethgen, H K z. St.)

? Jes. 65$_{3}$.

Außerdem steht *δαιμόνιον* im Buche Tob. 3$_{8. 17}$, 6$_{8 (14.) 15. 16. 18}$, 8$_{3}$ = böser Geist. *δαίμων* steht im Alten Testament nur nach dem Sin. für die Glücksgöttin גַּד Jes. 65$_{11}$. Ob das Zufall ist oder Verwandtschaft mit *δαίμων* = „Schicksal" zu Grunde liegt?

Die Übersicht lehrt, daß die LXX *δαιμόνια* besonders als Bezeichnung schädlicher Geister auffassen (zur Erklärung s. 4 Ende).

III. *Στοιχεῖον.*

1. Einen festen Anhaltspunkt gibt uns der Gebrauch von *στοιχεῖον*[1] zur Bezeichnung eines Buchstabens, soweit er in der Reihe des Alphabets steht: *τὸ ῥῶ τὸ στοιχεῖον* (Plato, Crat. 37, p. 426 D). Sonst heißt der Buchstabe *σῆμα* oder *γράμμα*. Auf die Grundbedeutung des Wortes weist die Grammatik des Dionysius Thrax, wo es von den Buchstaben heißt: *τὰ δὲ αὐτὰ στοιχεῖα καλεῖται διὰ τὸ ἔχειν στοῖχόν τινα καὶ τάξιν*[2].

1. Vgl. hierzu Diels, Elementum und Deißmann, Art. ‚elements' in der Encyclopaedia Biblica.

2. Dies und das Folgende nach Diels a. a. O. 59.

Danach heißen die Buchstaben deshalb *στοιχεῖα*, weil sie in einer Reihe stehen. Als Grundbedeutung von *στοιχεῖον* hat also zu gelten: *Glied einer Reihe. Κατὰ στοιχεῖον* heißt dann: nach alphabetischer Reihenfolge, und das Alphabeth selbst: *τὰ στοιχεῖα.*

Dieser Ausdruck wird metonymisch verwendet wie unser „ABC". Wie das einfachste der Buchstabenreihe, so bezeichnet ‚*τὰ στοιχεῖα*' auch *das einfachste jeder Lehre und Wissenschaft*, vgl. Xenophon, Comment. II 1₁ *βούλει σκοπῶμεν, ἀρξάμενοι ἀπὸ τῆς τροφῆς ὥςπερ ἀπὸ τῶν στοιχείων*; ebenso die Grundlagen in übertragenem Sinn, z. B. eines Gemeinwesens, vgl. Isocrates, *πρὸς Νικοκλέα* 16 p. 18: *ταῦτα γὰρ στοιχεῖα πρῶτα καὶ μέγιστα χρηστῆς πολιτείας ἐστίν.*

2. Von hier aus rückwärts zu schauen, die Frage zu prüfen, ob *στοιχεῖον* noch andere Bedeutungen gehabt hat, ist nicht leicht. Zwar die Etymologie ist einfach genug. Von *στείχω* steige, got. steiga, mittelhochd. stīge, kommt *στοῖχος* Reihe, Linie, got. staiga, Steig.[1] *στοιχεῖον* ist vor dem 5. Jahrhundert nicht nachweisbar und wird dann zuerst von Aristophanes, Ecclesiazusae 651 f. in einer merkwürdigen Bedeutung gebraucht:

σοὶ δὲ μελήσει,
ὅταν ᾖ δεκάπουν τὸ στοιχεῖον, λιπαρῷ χωρεῖν ἐπὶ δεῖπνον.

Vgl. auch Eubulos bei Athenaeus I 8 b c *ὁπηνίκ' ἂν εἴκοσι ποδῶν μετροῦντι τὸ στοιχεῖον ᾖ* . . . Hier bedeutet *στοιχεῖον* *die Schattenlinie*, deren Länge zur Bestimmung der Zeit gemessen wird. Man kann wohl annehmen, daß aus *στοιχεῖον* = „Glied eines *στοῖχος*" geworden ist *στοιχεῖον* = *στοῖχος* selbst. Aber über das Alter der verschiedenen Bedeutungen lassen sich keine sicheren Angaben machen.

3. Wie *στοιχεῖον* Bezeichnung für die Grundlagen, z. B. des Staats war, so bezeichnete es auch die *Grundstoffe der Welt, die Elemente.*

Empedokles war bekanntlich der erste, der die Welt aus unseren vier Elementen zusammengesetzt sein ließ. Er gab ihnen mythische Namen, ed. Stein V 33:

τεσσάρων τῶν πάντων ῥιζώματα πρῶτον ἄκουε·

---

1. Vgl. Prellwitz, Etym. Wörterbuch² s. v. *στείχω*.

Ζεὺς ἀργής, Ἥρη τε φερέσβιος ἠδ' Ἀϊδωνεὺς
Νῆστίς θ' ἣ δακρύοις τέγγει κρούνωμα βρότειον.

Hier bedeutet Zeus das Feuer, Hera die Luft, Aïdoneus die Erde, Nestis das Wasser. Neben den mythischen Namen bringt Empedokles auch die realen Bezeichnungen der vier Elemente; aber *στοιχεῖον* in der Bedeutung „Element" findet sich weder bei noch auch zunächst nach ihm. Nach dem Zeugnis des Favorin bei Diogenes[1] soll *στοιχεῖον* vielmehr erst von Plato zur Bezeichnung der Weltelemente eingeführt sein. Plato redet Theaetet 39 pag. 201 E von *στοιχεῖα, ἐξ ὧν ἡμεῖς τε συγκείμεθα καὶ τἆλλα*; er verwendet es ferner mit Bezug auf die Elementenlehre des Heraklit und Empedokles Sophist. 37, pag. 252 B. *καὶ μὴν καὶ ὅσοι τοτὲ μὲν ξυντιθέασι τὰ πάντα, τοτὲ δὲ διαιροῦσιν, εἴτε εἰς ἓν καὶ ἐξ ἑνὸς ἄπειρα εἴτε εἰς πέρας ἔχοντα στοιχεῖα διαιρούμενοι καὶ ἐκ τούτων συντιθέντες* . . . . Diese Bedeutung von *στοιχεῖον* ist terminus technicus geworden. Spätere Weiterbildungen von dieser Basis aus, z. B. bei Aristoteles, interessieren uns hier nicht, da sie mehr in das Gebiet der Philosophie als der Sprachgeschichte gehören.[2]

4. Bedeuteten die *στοιχεῖα* einmal die Elemente der Welt, so war damit auch eine weitere Bedeutung schon gegeben. An anderer Stelle dieser Untersuchung ist gezeigt, wie geläufig der antiken Welt die Anschauung war, daß alle Dinge dieser Welt von Geistwesen regiert und repräsentiert seien. Es ist klar, daß der Gebrauch des Wortes *στοιχεῖον* von dieser Vorstellung beeinflußt werden mußte; *es bedarf daher gar nicht des Nachweises, wo und wie sich der Übergang von στοιχεῖον = „Element" zu στοιχεῖον = „Elementargeist" vollzogen habe*[3]. Wir wissen, daß

1. Diogenes III24 *καὶ πρῶτος ἐν φιλοσοφίᾳ ἀντίποδας ὠνόμασε καὶ στοιχεῖον.*

2. Vgl. Diels a. a. O. 23 ff.

3. Diels erinnert S. 44 daran, daß die neupythagoreische Schule das Alphabet an den Himmel versetzt hat. Aber dieser Weg ist zu weitläufig. Die dämonologische Bedeutung von *στοιχεῖον* hat sich nicht aus *στοιχεῖον* ‚Buchstabe' entwickelt, sondern war mit *στοιχεῖον* ‚Element' gegeben. Die (von Diels erwähnte) Stelle Dio v. Prusa, Orat. borysth. XXXVI 39 ff., wo die Elemente als göttliches Wagengespann gedacht sind, bezeichnet wohl schwerlich das erste Auftreten der dämonologischen Bedeutung; dieses bleibt für uns im Dunkeln.

dieser Prozeß eintreten mußte, denn seine Notwendigkeit war mit der Vorstellung von Weltelementen gegeben; die Resultate dieser Entwicklung aber sehen wir deutlich vor uns. So im Testamentum Salomonis[1], wo sieben Geister, die zu Salomo kommen, sagen: *ἡμεῖς ἐσμὲν ἐκ τῶν τριάκοντα τριῶν στοιχίων τοῦ κοσμοκράτορος τοῦ σκότους* und sich als *ἀπάτη, ἔρις, κλῶθοδ (ὅ ἐστι μάχη), ζώλη (ζάλη?), δύναμις, πλάνη* und *κακίστη* vorstellen; „*καὶ τὰ ἄστρα ἡμῶν ἐν οὐρανῷ εἰσιν .... καὶ ὡς θεὰς καλούμεθα.*“ Ein andermal[2] kommen 36 mißgestaltete Geister zu Salomo, deren Oberster sich als *δεκανὸς τοῦ ζωδιακοῦ κύκλου* entpuppt, und sagen: *ἡμεῖς ἐσμεν τὰ τριάκοντα ἓξ στοιχεῖα, οἱ κοσμοκράτορες τοῦ σκότους τούτου.* Von den Bitten der Elemente an den Schöpfer hören wir Hermes Trismegistos, *Κόρη κόσμου* (Stobaeus, ecl. phys. et eth. I. ed. Meineke p. 296, cap. 41 s. 44)[3].

In verwandtem Sinn hat das Wort im byzantinischen Griechisch weiter gelebt und den lokalen und personalen Schutzgeist, aber auch die Bildsäule bezeichnet.[4] Sehr charakteristisch ist auch noch der Gebrauch des modernen Griechisch, das unter dem Namen *στοιχειά* Baum-, Felsen-, Flußgeister, überhaupt alle möglichen Arten von Lokaldämonen kennt.[5] Man kann wohl aus diesem spezialisierten Gebrauch der Volkssprache auf das hohe Alter der zu Grunde liegenden Vorstellung schließen.

5. Die LXX-Stellen Sap. 7_{17}, 19_{18}, 4. Makk. 12_{13} (vgl. auch 2. Makk. 7_{22}) gehören zu den unter 3. skizzierten Gedanken: sie brauchen *στοιχεῖον* in der Bedeutung: „Element“. Für das Neue Testament aber hat die Einzelerklärung zu entscheiden, welcher der hier berührten Gedanken in Betracht kommt.

---

1. Fleck, Wissenschaftliche Reise durch das südliche Deutschland, Italien, Sizilien und Frankreich, II. Bd.: Theol. Reisefrüchte, 3. Abtlg. S. 120f.

2. Fleck, a. a. O. 129f.

3. Auch das Schwören bei den Elementen (Philo, de spec. leg. I_1, vgl. auch den Achtgötterschwur der Orphiker) gehört wohl hierher, vgl. unser „Kotz Element“.

4. Vgl. Diels a. a. O. 55ff., Deißmann a. a. O. Sp. 1260.

5. Diels a. a. O. 56 nach Politis, *Μελέτη ἐπὶ τοῦ βίου τῶν νεωτέρων Ἑλλήνων*, Athen 1871; 126ff. — Deißmann a. a. O. Sp. 1260 nach Skarlatos, *Λέξικον*.

IV. ἐν τοῖς ἐπουρανίοις.

1. Es handelt sich hier nicht um die Bedeutung des Wortes ἐπουράνιος, sondern um seine Verwendung im Epheserbrief. Darum ist von einer Geschichte des Wortes abzusehen; als Bedeutung hat „einer, der mit dem Himmel in Beziehung steht“ zu gelten. Im Rahmen des Neuen Testaments ist die Verwendung des Wortes im Epheserbrief (ἐν τοῖς ἐπουρανίοις) einzigartig. Das Neue Testament gebraucht ἐπουράνιος von Gott (Mt. 18_{35} nach einigen Zeugen, andere lesen οὐράνιος), von Christus, dem Himmelsmenschen (1. Kor. 15_{48} offenbar synonym mit ἐξ οὐρανοῦ v. 47) und von den Himmelsbewohnern (Engel, Phil. 2_{10}; wohl im übertragenen Sinn: „zum Himmelsmenschen gehörige“ 1. Kor. 15_{48}), von den Himmelskörpern (1. Kor. 15_{40}; über die Bedeutung vgl. die Erklärung) und den im Himmel befindlichen Dingen (Hebr. 8_5, 9_{23}, 11_{16}, 12_{22}), vom himmlischen Reich (2. Tim. 4_{18}) und seinen Gaben (Hebr. 6_4, wohl auch 3_1, falls dort nicht eine Berufung für den Himmel gemeint ist), von göttlichen Plänen (Joh. 3_{12}) und endlich fünfmal in unserem Brief (1_3, $_{20}$, 2_6, 3_{10}, 6_{12}).

2. Im Epheserbrief steht das Wort ἐπουράνιος immer in derselben, offenbar formelhaften Wendung ἐν τοῖς ἐπουρανίοις. Der formelhafte Charakter dieser Worte gebietet eine einheitliche Erklärung an allen fünf Stellen. Bereits aus der ersten von ihnen ist der Sinn der Formel erkennbar. Da das Segnen der Menschen nicht ἐν τοῖς ἐπουρανίοις stattfinden kann, muß 1_3 die Formel mit εὐλογία zusammengebracht werden. Was ist die εὐλογία ἐν τοῖς ἐπουρανίοις? Sie besteht nach den folgenden Ausführungen (vgl. v. 14) in der Erbschaft, die den Christen bereitet ist, als deren einstweiliges Unterpfand der Geist gilt. Wo aber dieser „Segen“ vorläufig aufbewahrt wird, ist deutlich gesagt: ἐν τοῖς ἐπουρανίοις; das muß demnach heißen: im Himmel.

In der Tat ist dies der einfache Sinn der Worte auch an den anderen Stellen. Denn der Himmel ist das Ziel von Christi und ebenso von unserer „Erhöhung“ (1_{20}, 2_6); der Himmel ist auch der Aufenthalt der Geistermächte (3_{10}, 6_{12}). Daß aber nicht einfach ἐν οὐρανῷ oder ἐν τοῖς οὐρανοῖς gesagt wird, dürfte seinen Grund in dem formelhaften Charakter unserer Wendung haben, der eine Verwendung ohne speziellen Sinn

begünstigte. In welchem Maße die Worte zur Formel geworden sind, das zeigt 3₁₀, wo durch einen adjektivischen Gebrauch (*ταῖς ἐπουρανίοις*) die Unebenheiten des Satzes gemildert werden würden.

3. Diese formelhafte Verwendung ist wichtig für die Entstehung der Redensart. Der ursprüngliche, im Epheserbrief, wie man aus 3₁₀ sieht, nicht mehr in Betracht kommende Sinn kann nur sein „bei den Himmlischen“ — und dabei liegt es wohl näher, an himmlische Personen, als an himmlische Dinge (*τὰ ἐπουράνια*) zu denken. Man könnte also geneigt sein, in den *ἐπουράνιοι* die Engel zu sehen. Aber sollte sich, wenn der Ausdruck diese christliche Prägung trüge, dieselbe nicht so lange erhalten haben, daß Eph. 3₁₀ zur Unmöglichkeit geworden wäre? Denn dort käme ja der Sinn heraus: „kundtun den Engelmächten unter den Engelmächten“. Erklärt sich das Formelhafte der Wendung nicht viel eher, wenn diese heidnischen Ursprungs ist? Bei Homer heißen nur die Götter *ἐπουράνιος* (z. B. *Z* 129. 131. 527); später wird das Adjektiv zum Substantiv: *οἱ ἐπουράνιοι* die Götter (Theocr. Id. 25₅).[1] Konnte nun nicht *ἐν τοῖς ἐπουρανίοις* = „bei den Göttern“ zur Formel werden? Dieselbe wäre dann vom Christentum rezipiert worden, natürlich erst, nachdem die ursprüngliche Beziehung auf die Götter so zurückgetreten war, daß nur die Bedeutung zurückblieb, die wir im Epheserbrief finden: im Himmel. — Doch kann dies natürlich nicht mehr sein als ein Versuch zur Lösung des Problems.

---

1. Vgl. Pape, Handwörterbuch d. griech. Sprache³ zu *ἐπουράνιος*.

Beilagen.

I. Jbn Hischâm, Leben Muhammeds.

(ed. Wüstenfeld, Göttingen 1858, 1. Bd., 1. Teil, S. 154.)

Die Erzählung von der Prüfung, die Chadîdja vornahm zum Erweise der Offenbarung des Propheten.

. . . . . (Chadîdja hat zum Propheten gesagt[1]:) „Lieber Neffe, kannst du mir Kunde geben von diesem deinem Freund, der immer zu dir kommt, — sobald er kommt?" Er erwiderte: „ja." Da sagte sie: „wenn er also kommt, so teile mir's mit." Da kam Gabriel, wie er zu tun pflegte; und der Prophet sagte zu Chadîdja: „Chadîdja, siehe, Gabriel ist eben gekommen." Da sagte sie zu ihm: „Komm, Neffe, setze dich auf meinen linken Schenkel." Da stand der Prophet auf und setzte sich auf sie. Sie fragte: „Siehst du ihn?" Er antwortete: „ja". Sie sagte: „Wechsle um und setze dich auf meinen rechten Schenkel." [Der Erzähler fährt fort[2]:] Da wechselte der Prophet um und setzte sich auf ihren rechten Schenkel. Da fragte sie: „Siehst du ihn?" Er antwortete: „ja". Sie sagte: „Wechsle um und setze dich auf meinen Schoß[3]." Da wechselte er um und setzte sich auf ihren Schoß. Darauf fragte sie: „Siehst du ihn?" Er antwortete: „ja". [Der Erzähler fährt fort:] Da seufzte sie und ließ ihren Schleier herab, während der Prophet auf ihrem Schoß saß[4]. Darauf fragte sie: „Siehst Du ihn?" Er ant-

---

1. Am Anfang ist die umständliche Angabe der Tradenten weggelassen.
2. Ein in der Erzählung üblicher Einschub.
3. D. h. er soll jetzt mit dem Gesicht nach vorn sehen, während er vorher nach rechts, bezw. links geblickt hat.
4. Der Schleier ist von innen durchsichtig.

wortete: „nein“. Sie sagte: „Bleibe fest und freudig, Neffe, denn, bei Allah, das ist ein Engel und nicht Satan.

(Übersetzt von Herbert Diel.)

Eine andere Erzählung des gleichen Buches berichtet, daß Gabriel fortging, als Chadîdja den Muhammed unter ihr Hemd nahm. An dieser Schamhaftigkeit erkannte Chadîdja den Engel. Das scheint mir eine moralisierende und rationalisierende Variante derselben Erzählung zu sein, die das magische Motiv zu Gunsten eines ethischen unterdrückt.

Selbst wenn die oben wiedergegebene Stelle christlich (von 1. Kor. 11_{10} her) beeinflußt wäre, so würde sie doch zeigen, wie ein Volk, das den Geisterglauben des Paulus sicherlich besser nachempfinden konnte als wir, über die Korintherstelle dachte.

II. Ascensio Jesaiae $X_{7\,ff.}$ $XI_{22\,ff.}$

Übersetzung von Flemming.

(Mit Genehmigung abgedruckt aus: Neutestamentliche Apokryphen, hrsg. v. Hennecke; Tübingen, J. C. B. Mohr; S. 303 ff.)

X_7. Und ich hörte die Worte des Höchsten, des Vaters meines Herrn, wie er zu meinem Herrn Christus, der Jesus genannt werden soll, sprach: 8. Geh und steige hinab durch alle Himmel und steige hinab zum Firmament und zu dieser Welt, bis zum Engel im Totenreich, aber bis zur Hölle sollst du nicht gehen. 9. Und du sollst gleich werden dem Bild aller, die in den fünf Himmeln sind, 10. und der Gestalt der Engel im Firmament wirst du mit Fleiß gleichen und auch den Engeln, die im Totenreich sind. 11. Und keiner von den Engeln dieser Welt wird erkennen, daß du mit mir zusammen der Herr der sieben Himmel und ihrer Engel bist. 12. Und sie werden nicht erkennen, daß du zu mir gehörst, bis ich mit der Stimme der Himmel ihre Engel und ihre Lichter rufen und die gewaltige Stimme zum sechsten Himmel hin erschallen lassen werde, daß du richten und vernichten sollst den Fürsten und seine Engel und die Götter dieser Welt, und die Welt,

die von ihnen regiert wird, 13. denn sie haben mich verleugnet und gesagt: Wir allein und außer uns niemand. 14. Und dann wirst du von den Engeln des Todes zu deinem Platze aufsteigen und dich nicht verwandeln in jedem Himmel, sondern in Herrlichkeit wirst du aufsteigen und zu meiner Rechten sitzen. 15. Und dann werden dich die Fürsten und Mächte dieser Welt anbeten. 16. Das hörte ich die große Herrlichkeit meinem Herrn befehlen. 17. Und darnach sah ich, als mein Herr aus dem siebenten Himmel in den sechsten Himmel heraustrat. 18. Und der Engel, der mich führte [aus dieser Welt, war bei mir und] sprach: Merke auf, Jesaja, und schau, daß du die Verwandlung des Herrn und sein Hinabsteigen siehst. 19. Und ich schaute, und als die Engel ihn dann sahen, die im sechsten Himmel sind, priesen und lobten sie ihn, denn er war noch nicht verwandelt in die Gestalt der Engel daselbst, und sie priesen ihn und auch ich pries mit ihnen. 20. Und ich sah, als er in den fünften Himmel hinabstieg und im fünften Himmel das Aussehen der Engel daselbst annahm, und sie priesen ihn nicht, denn sein Aussehen war wie das ihrige. 21. Und alsbald stieg er in den vierten Himmel hinab und nahm das Aussehen der Engel daselbst an, 22. und als sie ihn sahen, priesen und lobten sie ihn nicht, denn sein Aussehen war wie das ihrige. 23. Und wiederum sah ich, als er in den dritten Himmel hinabstieg und das Aussehen der Engel im dritten Himmel annahm. 24. Und die Hüter an der Pforte verlangten das Losungswort, und der Herr gab es ihnen, um nicht erkannt zu werden, und als sie ihn sahen, priesen und lobten sie ihn nicht, denn sein Aussehen war wie das ihrige. 25. Und wiederum sah ich, als er in den zweiten Himmel hinabstieg, und abermals gab er daselbst das Losungswort, denn die Türhüter verlangten es, und der Herr gab es. 26. Und ich sah, wie er die Gestalt der Engel im zweiten Himmel annahm und sie ihn sahen und nicht priesen, weil sein Aussehen wie das ihrige war. 27. Und abermals sah ich, wie er in den ersten Himmel hinabstieg und auch daselbst das Losungswort den Türhütern gab und das Aussehen der Engel annahm, die zur Linken jenes Thrones sind, und wie sie ihn nicht priesen und lobten, weil sein Aussehen wie das ihrige war. 28. Mich aber fragte niemand wegen des Engels, der mich führte.

29. Und weiterhin stieg er hinab in das Firmament, wo der Fürst dieser Welt wohnt, und er gab das Losungswort denen zur Linken, und sein Aussehen war wie das ihrige, und sie priesen ihn nicht daselbst, sondern sie bekämpften einander aus Neid, denn daselbst herrscht die Macht des Bösen und Neid um das Geringste. 30. Und ich sah, als er hinabstieg und den Engeln der Luft gleich wurde und er war wie einer von ihnen. 31. Und er gab kein Losungswort, denn einer beraubte und vergewaltigte den andern.

[Es folgt eine von doketischen Einflüssen nicht freie Geburtsgeschichte, sowie ein Leben Jesu in ganz kurzen Angaben. Dabei wird betont, „daß er allen Himmeln und allen Fürsten und allen Göttern dieser Welt verborgen war“ (11_{16}), und daß „der Widersacher“ aus Neid die Kinder Israel gegen Jesus aufreizte (11_{19}). Weiter folgt Kreuzigung, Auferstehung und ein Verweilen auf der Erde, das offenbar dem Stoff eigentlich fremd ist. Denn die Überraschung der Geister bei der Auffahrt erklärt sich nur, wenn dieselbe unmittelbar nach der Auferstehung erfolgt. Vielleicht hat hier die evangelische Tradition einen Einfluß ausgeübt. — Anm. d. Verf.]

XI 22. Und der Engel, der mich führte, sprach zu mir: Merke auf, Jesaja! Und ich sah, als er seine zwölf Jünger aussandte und auffuhr. 23. Und ich sah ihn und er war im Firmament, aber er hatte sich nicht verwandelt in ihre Gestalt, und alle Engel des Firmaments und Satan sahen ihn und beteten ihn an. 24. Und es erhob sich daselbst große Trauer, indem sie sprachen: Wie ist unser Herr herabgekommen über uns und wir merkten nicht die Herrlichkeit, [die über ihm war,] die, wie wir sehen, sich über ihm befand vom sechsten Himmel her? 25. Und er stieg auf in den zweiten Himmel und verwandelte sich nicht, sondern alle Engel zur Rechten und zur Linken und der Thron in der Mitte 26. beteten ihn an und priesen ihn und sprachen: Wie ist unser Herr uns verborgen geblieben, als er hinabstieg und wir merkten nichts? 27. Und ebenso stieg er auf zum dritten Himmel, und sie lobsangen und sprachen in gleicher Weise, 28. und in dem vierten und fünften Himmel sprachen sie genau ebenso, 29. es war vielmehr *ein* Lobgesang und (auch) danach verwandelte er sich nicht. 30. Und ich sah, als er in

den sechsten Himmel aufgestiegen war, und sie ihn anbeteten und ihn priesen, 31. aber in allen Himmeln wuchs die Lobpreisung. 32. Und ich sah ihn, wie er in den siebenten Himmel aufstieg und alle Gerechten und alle Engel ihn priesen. Und alsbald sah ich, wie er zur Rechten jener großen Herrlichkeit sich niedersetzte, deren Herrlichkeit ich, wie ich euch sagte, nicht zu schauen vermochte. 33. Und auch den Engel des heiligen Geistes sah ich zur Linken sitzen. 34. Und dieser Engel sprach zu mir: Jesaja, Sohn des Amoz, es ist genug für dich, denn das sind gewaltige Dinge, du hast ja geschaut, was kein Fleischgeborener sonst geschaut hat, 35. und du wirst in dein Kleid zurückkehren, bis deine Tage erfüllt sind; dann wirst du hierher kommen. Dies habe ich gesehen.

III. Babylonischer Talmud.

Traktat Sanhedrin Fol. 38^{b}.

(Übersetzung von Lazarus Goldschmidt, Berlin, S. Calvary & Co.; Bd. VII, 1903; S. 156.)

(Abgedruckt mit Genehmigung des Autors.)

R. Jehuda sagte im Namen Rabhs: Als der Heilige, gebenedeiet sei er, den Menschen erschaffen wollte, erschuf er vorher eine Klasse von Dienstengeln und sprach zu ihnen: Ist es euer Wille, daß wir einen Menschen in unserem Ebenbild erschaffen? Diese fragten ihn: Herr der Welt, wie sind seine Handlungen? Er erwiderte ihnen: So und so sind seine Handlungen. Darauf sprachen sie zu ihm: Herr der Welt, was ist der Mensch, daß du seiner gedenkst, und das Menschenkind, daß du nach ihm schaust! Da steckte er seinen kleinen Finger zwischen sie und verbrannte sie. Ebenso geschah es auch mit der zweiten Klasse. Die dritte Klasse sprach vor ihm: Herr der Welt, was nützte es den ersten, daß sie dir gesagt haben; die ganze Welt ist dein, tu das, was du auf deiner Welt tun willst.

Register.

I.

II.

III.

A. Israelitisch-jüdische Literatur.

Altes Testament.

Apokryphen des Alten Testaments.

Pseudepigraphen zum Alten Testament.

Philo und Josephus

Rabbinisches.

B. Neues Testament.

Römer.

1. Korinther.

2. Korinther.

Galater.

Epheser.

Philipper.

Kolosser.

1. Thessalonicher.

2. Thessalonicher.

1. Timotheus.

2. Timotheus.

Titus.

Philemon.

Hebräer.

1. Petrus.

C. Altchristliche Literatur.

D. Profanschriftsteller.

Berichtigungen.

S. 10 Anm. 4 lies Hen. statt Hem.

S. 36 Zeile 3 von unten lies *οὐρανοῦ* statt *ὀυρανοῦ*.

S. 47 Anm. 3 lies Thaan. statt Taan.

S. 57 Anm. 1 lies in Rm. 16_{20} statt im.

S. 65 Zeile 13 von oben lies *τῆς* statt *τὴς*.

S. 92 Anm. 4 zu S. 91 lies *πνευματικοί* statt *πνευπατικοί*.

Abkürzungen.

Abh. G G W = Abhandlungen der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen.
A R W = Archiv für Religionswissenschaft.
Bacher PAm = Bacher, Agada der palästinensischen Amoräer, I—III.
Bacher T = Bacher, Agada der Tannaiten, I—II.
Bull. de corr. hell. = Bulletin de correspondence hellénique.
C I A = Corpus inscriptionum Atticarum.
C I G = Corpus inscriptionum Graecarum.
C I L = Corpus inscriptionum Latinarum.
Everling = Everling, Die paulinische Angelologie und Dämonologie.
Gegenwartsbibel = Die Schriften des Neuen Testaments, neu übersetzt und für die Gegenwart erklärt. Herausgegeben von Johannes Weiß.
Goldschmidt = Der Babylonische Talmud. Herausgegeben, übersetzt und mit kurzen Erklärungen versehen von Lazarus Goldschmidt.
Handbuch = Handbuch zum Neuen Testament, herausgegeben von Lietzmann.
H C = Handcommentar zum Neuen Testament; Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
H K = Handkommentar zum Alten Testament, herausgegeben von Nowack.
H W B = Handwörterbuch.
I G I = Inscriptiones Graecae Insularum = Inscriptiones Graecae XII.
Kautzsch = Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments, herausg. v. Kautzsch.
Meyer = Meyer's Kommentar zum Neuen Testament.
N. F. = Neue Folge.
N K Z = Neue kirchliche Zeitschrift.
P R E = Protestant. Real-Encyklopädie für Theologie und Kirche.
St Kr = Theologische Studien und Kritiken.
T U = Texte und Untersuchungen . . ., herausg. von Gebhardt und Harnack.
B. Weiß, Text = Das Neue Testament. Handausgabe von D. Bernhard Weiß.
B. Weiß, Übersetzung = Das Neue Testament nach D. Martin Luthers berichtigter Übersetzung mit fortlaufender Erläuterung versehen von D. Bernhard Weiß.
Zahn = Kommentar z. Neuen Testament, herausg. von Theodor Zahn.
Z N W = Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft.
Z W Th = Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie.

Die deutschen Zitate aus Apokryphen und Pseudepigraphen enstammen, sofern kein anderes Werk angeführt ist, den oben und S. 234 genannten, von Kautzsch und Hennecke herausgegebenen Übersetzungen.

Gedruckt bei Hubert & Co. in Göttingen.

Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments

herausgegeben von

Prof. *D* **W. Bousset**-Göttingen und Prof. *D* **H. Gunkel**-Gießen.

1. Heft: **Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments.** Von **Hermann Gunkel.** 1903. Preis 2 M.

2. Heft: **„Im Namen Jesu“.** Eine sprach- und religionsgeschichtliche Untersuchung zum NT., speziell zur altchristlichen Taufe. Von Prof. Lic. **Wilhelm Heitmüller.** 1903. Preis 9 M.

3. Heft: **Die Offenbarung des Johannes.** Ein Beitrag zur Literatur- und Religionsgeschichte von Prof. *D* **Johannes Weiss**-Heidelberg. 1904. Preis 4,80 M.

4. Heft: **Indische Einflüsse auf evangelische Erzählungen** von Pd. Dr. **G. A. van den Bergh van Eysinga** in Utrecht. Mit einem Nachwort von Prof. Dr. **Ernst Kuhn.** 2. Aufl. 1909. Preis 3,60 M.

5. Heft: **Sabbat und Woche im Alten Testament.** Von Prof. *D* **K. Meinhold.** 1905. Preis 1,80 M.

6. Heft: **Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie.** Von Professor Dr. **H. Gressmann.** 1905. Preis 10 M.

„Die Menge neuer und origineller Gesichtspunkte in diesem Buche läßt sich in keiner Weise auch nur annähernd hier wiedergeben. Vieles mag nicht genügend begründet erscheinen, jedenfalls aber wird man sich mit G.s Untersuchung eingehend auseinandersetzen müssen.“ (Literar. Zentralbl. 1906, 8.)

„Das Ganze ist eine hervorragende, groß angelegte Untersuchung.“ (Theolog. Jahresber. 1905.)

7. Heft: **Die Lade Jahves.** Mit 13 Abbildgn. Von Lic. Dr. **Martin Dibelius.** 1906. Preis 3,60 M.

8. Heft: **Das literarische Rätsel des Hebräerbriefs.** Mit e. Anhang über d. liter. Charakter des Barnabasbriefes. Von Prof. *D* **W. Wrede.** 1906. Preis 2,60 M.

9. Heft: **Jona.** Eine Untersuchung zur vergleichenden Religionsgeschichte. Von Pfarrer Lic. **Hans Schmidt.** Mit 39 Abbildungen im Text. 1907. 6 M.

Literar. Zentralblatt 1908, 22: „Schmidts Untersuchung gehört zu dem Besten und Wertvollsten, was in der letzten Zeit über orientalische Mythologie geschrieben worden ist, und kann eingehendem Studium nur empfohlen werden“.

10. Heft: **Hauptprobleme der Gnosis.** Von Prof. *D* **W. Bousset.** 1907. 12 M.

11. Heft: **Zur Synopse.** Untersuchung über die Arbeitsweise des Lk u. Mt u. ihre Quellen. Von Dr. **G. H. Müller.** 1908. 2,40 M.

12. Heft: **Vom Zorne Gottes.** Eine Studie über den Einfluß der griechischen Philosophie auf das alte Christentum. Von Professor Dr. **M. Pohlenz.** 1909. 5 M.

Theol. Lit.-Bl. 1909, 14: „P. bietet uns eine sehr wertvolle rel.-geschichtliche Untersuchung, die uns wirklich mit sicheren Erkenntnissen beschenkt.“

